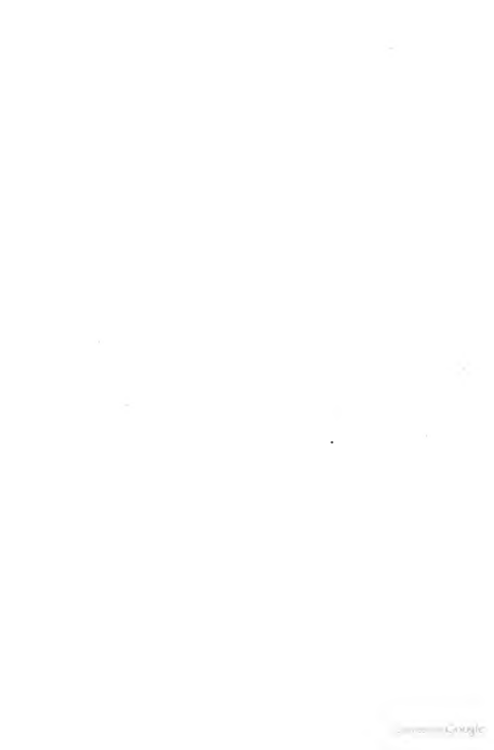

RA
1063
J8



# Das Recht auf den Tod.

## Sociale Studie

von

Adolf Jost.

Göttingen 1895.
Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.

## Einleitung.

Es ist ein starrer Punkt in unseren moralischen und socialen Anschauungen, den diese Schrift berührt. Während sonst in unserer Zeit alles dahin drängt, auch an althergebrachte Gesetze der Moral den Maßstab vorurtheilsloser Kritik anzulegen, während so vieles in moralischen und socialen Fragen, das unseren Vorfahren noch als unumstößlich galt, heute angezweifelt und von neuem geprüft wird, können wir in der Frage, die ich hier behandle, nicht die Spur eines Fortschrittes constatieren, ja wenn wir unser Zeitalter mit dem 18. Jahrhundert vergleichen, müssten wir eher an einen Rückschritt glauben. Ich meine hier die Frage: „Giebt es ein Recht auf den Tod?", das heißt, giebt es Fälle, in welchen der Tod eines Individuums sowohl für dieses selbst als auch für die menschliche Gesellschaft überhaupt wünschenswerth ist? Es handelt sich dabei in erster Linie nicht um das Selbstmord-Problem, wenigstens nicht im herkömmlichen Sinne dieses Wortes. In erster Linie ist es das Problem der unheilbar geistig oder körperlich Kranken. Während im vorigen Jahrhundert wenigstens die Frage nach der etwaigen Erlaubtheit des Selbstmordes durch David Hume in England und Johann Robeck in Deutschland ernster und vorurtheilsfreier Kritik unterzogen wurde, äußert man sich in unserer Zeit höchstens einmal in oberflächlicher Conversation über diesen ganzen Kreis praktisch so bedeutsamer Fragen. Im

Uebrigen begnügt man sich damit, festzustellen, in welchen Jahreszeiten, in welchem Klima, an welchen Orten der Selbstmord am häufigsten auftritt, um immer dabei zu betonen, der Selbstmord sei ein Verbrechen, oder eine Krankheit der Zeit, oder überhaupt nur aus Geistesstörung hervorgegangen u. s. w. Etwas weniger statistisch und dafür mehr sentimental angelegte Leute werden vielleicht den Selbstmörder zu entschuldigen suchen, der sich aus Motiven das Leben genommen hat, wie man sie in rührseligen Romanen finden kann, etwa aus unglücklicher Liebe oder allgemeinem Weltschmerz. Andere streiten sich wieder um die wichtige Frage, ob man dem Selbstmörder ein kirchliches Begräbnis geben solle oder nicht. Daß es ein Recht auf den Tod für arme geistig oder körperlich kranke Menschen geben könne, daß dies viel wichtiger wäre, als alle sentimentalen Selbstmorde wegen unglücklicher Liebe und dergleichen, daß wir vielleicht alle eine Pflicht verletzen, wenn wir diese Unglücklichen ihren hoffnungslosen Leiden überlassen, an diese Möglichkeit denkt man gar nicht. Man denkt vielleicht einmal, es wäre ja an sich recht schön und gut, wenn dem Leben hoffnungslos Kranker ein schmerzloses Ende gemacht werden könnte, aber entweder beruhigt man sein erwachendes Mitgefühl mit der Phrase, daß so etwas gegen Sittlichkeit und Moral verstoße, oder man sagt sich wohl, eine solche Reform sei eben niemals in der Praxis realisierbar. Der Gedanke aber, daß jeder denkende Mensch seine Pflicht verletzt, der dort, wo es sich um das Wohl und Wehe seiner Mitmenschen handelt, sich mit oberflächlichen Phrasen abspeisen läßt, der Gedanke scheint in unserer Frage niemandem kommen zu wollen. Man plaudert von diesen Dingen vielleicht einmal wenn man gerade nichts anderes zu thun weiß, und legt sehr bald etwaige Reformideen als Utopien lächelnd ad acta. Um aber das mit gutem Gewissen thun zu können, darf man sich eben

nicht mit einem flüchtigen Blick auf die ganze Sache genügen lassen, sondern muß vor allem wenigstens 2 wesentliche Punkte etwas genauer untersuchen. 1) Ist vom Standpuncte der Moral, das heißt vom Standpunkte der Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft aus, ein Recht auf den Tod niemals, selbst bei unheilbarer Krankheit nicht anzuerkennen? 2) Wäre aus einer etwaigen Anerkennung des Rechtes auf den Tod, die Möglichkeit einer entsprechenden praktischen Reform, wenn auch in noch so bescheidenen Grenzen gegeben? Einen Versuch zur Lösung dieser Fragen und damit einen Versuch, weitere Kreise für eine praktische Reform in dieser Hinsicht zu interessieren, stellt diese Schrift dar. Lösung?, so mag wohl mancher mit zweifelndem Lächeln fragen, durch diese kleine Schrift Lösung einer großen seit Jahrhunderten ungelösten Frage? Man hat sich ja schon sehr daran gewöhnt, großen socialen Reformideen mit demselben Mißtrauen entgegenzutreten, wie etwa neuen philosophischen Systemen. Warten wir die Entwicklung ab, so lautet gar häufig der Wahlspruch gerade unserer gebildeten und wohlhabenden Kreise, wenn an sie die Aufforderung tritt, ein Problem socialer Art zu untersuchen und dann thatkräftig Stellung zu nehmen. Wie will man da als Einzelner eingreifen? Die Entwicklung unserer Art wird schon zu einem bestimmten Ziele führen, so spricht der Gebildete unserer Zeit, setzt sich auf einen Fauteuil, raucht eine Cigarette und läßt seine Art sich fortentwickeln. Vielleicht lächelt er noch über den thörichten Mann, der da bestrebt ist, in einer großen socialen Frage sein Scherflein beizutragen zur Förderung seiner Mitmenschen. Freilich ist es wahr, daß e i n Mensch niemals im Stande ist, ein großes sociales Problem allein zu lösen, daß dazu vielmehr eine lange Entwicklungsreihe gehört, aber sind wir nicht auch Glieder dieser Entwicklungsreihe, sind wir nicht verpflichtet, nicht blos in einem Specialberuf, son-

dern auch in allen Angelegenheiten, die von allgemeinmenschlicher Bedeutung sind, Partei zu ergreifen, selbst wenn diese Fragen erst nach Jahrhunderten einen Abschluß finden? Wer sagt uns aber, daß wir nicht gerade in der Frage nach dem Recht auf den Tod einem bedeutsamen Fortschritt nahe stehen. Wohl sehen wir für directe Untersuchung der Frage gerade in unserer Zeit, wie schon bemerkt, so gut wie nichts gethan, aber bessere Grundlage haben wir heute, wir haben die natürliche Weltauffassung statt des religiösen Dogmas, wir haben seit Schopenhauer das Mitgefühl allein als Quelle und Wurzel von Moral und Sittlichkeit erkannt, und auf diesen Grundlagen weiter bauend können wir mit Recht hoffen, unsere Frage zu einem relativen Abschluß zu bringen. Noch eins kommt der Lösung unseres Problems zustatten. Wie ich später näher ausführen werde, haben wir es hier nicht wie in anderen socialen Fragen mit Interessengegensätzen irgendwelcher Art zu thun. Wir haben nicht wie sonst gegen Dummheit und Böswilligkeit, sondern nur gegen die Dummheit zu kämpfen, und das ist immerhin ein beträchtlicher Gewinn. Ueberall dort, wo sich verschiedene Klassen mit einander im Kampfe befinden, wo die Gegensätze etwa wirthschaftlicher Interessen eine sociale Frage hervorrufen, da kann allerdings von einer directen Wirkung ruhiger Ueberlegung, von einer Lösung des Streites nicht die Rede sein. Es giebt, so seltsam es scheinen mag, noch manche Probleme socialer Art, deren Lösung lediglich durch Vorurtheile oder stumpfe Gleichgültigkeit hintangehalten wird, und zu diesen gehört auch unsere Sache. In solchen Fällen kann aber das verständige gesprochene oder geschriebene Wort von directer guter Wirkung sein. Während die eigentliche Ordnung des Stoffes und Gruppierung der Fragen dem I. Capitel zugewiesen ist, sei hier nur noch erwähnt, daß diese Schrift von dem Grundsatz geleitet wurde, alle naturwissenschaftlichen,

religiösen oder philosophischen Controversen, die man vielfach in die Frage hereinzuziehen suchte, möglichst bei Seite zu lassen. Ich werde im Gegentheil zu zeigen bemüht sein, daß man von den verschiedenartigsten Weltauffassungen ausgehend, zu demselben Resultate gelangen muß, daß eben überall dort, wo es sich wie hier um die Linderung menschlichen Leides handelt, alle nur einigermaßen consequenten Weltauffassungen zusammentreffen können und müssen. Indem ich jetzt zur eigentlichen Untersuchung unserer Frage schreite, sei im Interesse jedes einzelnen hoffnungslos leidenden Menschen und im Interesse der Fortentwicklung des großen Ganzen an jeden, der diese Zeilen liest, die Bitte ausgesprochen, das Folgende sorgfältig zu prüfen und, falls er es für richtig befunden hat, thatkräftig einzutreten, zu Gunsten hoffnungsloser menschlicher Schmerzen einzutreten für das Recht auf den Tod.

## I. Die Frage.

Das sociale Problem, das im Folgenden betrachtet werden soll, tritt uns in greifbarster Form in tausenden von Fällen im menschlichen Leben entgegen. Wenn wir einen unheilbar Kranken auf seinem Lager unter unsäglichen Schmerzen sich winden sehen, mit der trostlosen Aussicht auf vielleicht noch monatelanges Siechthum, ohne Hoffnung auf Genesung, wenn wir durch die Räume eines Irrenhauses gehen, und es erfüllt uns der Anblick des Tobsüchtigen oder des Paralytikers mit all dem Mitleid, dessen der Mensch fähig ist, dann muß doch trotz allen eingesogenen Vorurtheilen der Gedanke in uns rege werden: „haben diese Menschen nicht ein Recht auf den Tod, hat nicht die menschliche Gesellschaft die Pflicht, ihnen diesen Tod möglichst schmerzlos zu geben?“ Denken wir ferner an das sociale Elend in seinen mannigfachen Gestaltungen, wie wir es täglich sehen können. Auch hier ist es doch möglich, daß jemand in eine Lage kommt, in welcher das, worin er seinen Mitmenschen noch nützen kann, ein Minimum, das aber, was er unter seinem Leben noch zu leiden hat, ein Maximum wird, wo es also für alle nur wünschenswerth ist, wenn sein Leben ein Ende nimmt. Sollen oder können wir einen solchen Menschen, wenn er Selbstmord begeht, verurtheilen? Thatsache ist es, daß Staat und Gesellschaft in der Praxis Stellung genommen haben. Geistig und körperlich Kranke sind heute gezwungen, auf den natür-

lichen Tod zu warten, selbst unter den größten Schmerzen, selbst dann, wenn von Rettung nicht mehr die Rede sein kann. Wenn der Kranke sich selbst tödten will, wird er einfach mit Gewalt daran gehindert. Wo wir den Menschen nicht physisch in der Gewalt haben, wird wenigstens mit allen Mitteln moralischer Beeinflussung gearbeitet, um den Selbstmord fern zu halten. Wir stellen es dem Menschen von Jugend auf als eines der größten Verbrechen dar, seinem Leben selbst ein Ende zu machen. Die Religion, der Staat, die öffentliche Meinung, kurz alle Hilfsmittel, die die Gesellschaft zur Verfügung hat, werden aufgeboten, um auf den Unglücklichen eine moralische Pression auszuüben, um ihn zu zwingen, sein Leben selbst unter den trostlosesten Verhältnissen bis zu einem vielleicht qualvollen Ende fortzuschleppen. Sogar Leute, die sonst allen menschlichen Vorurtheilen den Krieg erklärt haben, sehen wir in dieser Frage ihr Urtheil kritiklos im Sinne der großen Menge abgeben. Eine wie extreme Stellung in diesen Dingen heute eingenommen wird, kann man schon aus dem Strafgesetzbuche ersehen. Wenn es nachgewiesen ist, daß jemand ausdrücklich seine Tödtung verlangt hat, und wenn ein zweiter seinem Verlangen nachgekommen ist, so wird der letztere mit Gefängnis nicht unter 3 Jahren bestraft.

Ich versuche es hier nun, meine entgegengesetzte Ansicht darzulegen, indem ich zunächst drei Fälle unterscheide, die auf unser Problem Bezug haben: 1) den Fall, daß der Tod eines Individuums sowohl für dieses selbst als auch für seine Umgebung im engeren und weiteren Sinne des Wortes wünschenswerth ist; 2) den Fall, daß der Tod eines Individuums zwar nicht im Interesse des betreffenden Menschen selbst gelegen ist, wohl aber im Interesse seiner Mitmenschen; 3) den Fall, daß es wohl im Interesse des Individuums liegt, zu sterben, daß aber dieser Tod ein Uebel für andere Menschen, sei es für seine Angehörigen oder sei es für den

Staat, bedeuten würde; 4) den Fall, daß die Fortführung des Lebens in jeder Hinsicht wünschenswerth ist. Der erste Fall, der das Problem der unheilbar Kranken in sich schließt, ist derjenige, der theoretisch und praktisch die weitaus größte Wichtigkeit besitzt. Hier ist, wie ich zeigen werde, die Lösung der Frage nach dem Recht auf den Tod sowohl nach der principiell moralischen wie auch nach der praktischen Seite hin am leichtesten möglich. Der zweite Fall gehört natürlich nicht direkt zu unserer Sache, wohl aber werde ich denselben vielfach als Beweismaterial zu benutzen haben. Es drängt sich uns hier nämlich die Frage auf: „darf der Staat einem Menschenleben ein Ende machen, weil die Vernichtung dieses Lebens etwa anderen Interessen des Staates zu Gute kommt?" Es ist seltsam zu sehen, daß Staat, Gesellschaft, Religion rc. in Theorie und Praxis hierauf mit „ja" geantwortet haben. Im Kriege sowohl als auch in der Todesstrafe sehen wir Fälle vor uns, in welchen das Leben des Menschen geringer geschätzt wird als andere z. B. politische Interessen, und niemand findet es sonderbar, daß es wohl zuweilen eine Pflicht zu sterben geben soll, aber niemals ein Recht zu sterben. — In dem dritten der von mir aufgezählten Fälle, sind Situationen enthalten, welche den meisten Selbstmordfällen im herkömmlichen Sinne des Wortes zu Grunde liegen. Hat ein Mensch, der gesund und arbeitsfähig ist, das Recht, sich zu tödten, darf er, auch wenn das Leben ihm selbst zur Last fällt, etwa trauriger socialer Verhältnisse wegen, seine Arbeitskraft der Familie und dem Staate entziehen? Bei aller Wichtigkeit, die diese Frage haben mag, wird man doch zugeben müssen, daß sie an Bedeutung unserem ersten Problem weit nachsteht. Die Sache ist hier viel complicierter und deshalb einer wirklichen Lösung viel weniger fähig. Wie leicht kann nicht hier ein Mensch durch momentane trübe Stimmungen beeinflußt, in

voreiliger Weise sich dem Leben und seinen Pflichten entziehen. Wie leicht kann man sich hinsichtlich seiner künftigen socialen Lage irren, und wie viel Grausamkeit kann darin liegen, sich als gesunder und lebensfähiger Mensch seinen Angehörigen zu entziehen. Ein auch nur einigermaßen objectiver Prüfstein für den künftigen Werth eines gesunden Menschenlebens ist eben schwer oder gar nicht zu finden.

Diese Frage ist aber außerdem praktisch von weit geringerer Bedeutung als die Frage der unheilbar Kranken. Jeder gesunde Mensch ist ja doch gewöhnlich in der Lage, wenn er will, seinem Leben ein Ende zu machen. — Es ist geradezu tragikomisch, daß man sich wohl vielfach mit der Frage beschäftigt, ob ein Mensch moralisch berechtigt sei, sich zu tödten, ob man einem solchen dann ein kirchliches Begräbnis gewähren dürfe oder nicht, während das praktisch viel wichtigere Problem des Rechtes auf den Tod bei Kranken immer im Hintergrunde bleibt. — Was nun den vierten der von mir erwähnten Fälle betrifft, so habe ich denselben nur deshalb angeführt, um zu zeigen welch einen extremen Standpunct man einnehmen muß, um das Recht auf den Tod unbedingt zu leugnen. Man müßte nämlich dann behaupten, daß nur dieser vierte Fall existiere, daß also unter allen Umständen und bei jedem Menschen die Erhaltung des Lebens sowohl für ihn selbst, als auch für seine Mitmenschen einen positiven Werth habe. Das ist aber eine Behauptung, für die nicht nur niemals ein Beweis erbracht wurde, sondern die sogar, wie ich später zeigen werde, einer Unsumme von Thatsachen einfach ins Gesicht schlägt.

Der erste und dritte Fall wird uns also im Folgenden zu beschäftigen haben, allerdings der letztere nur in zweiter Linie, da in diesem Fall für practische Reformarbeit verhältnismäßig wenig zu thun ist, wenigstens in unserer Zeit. Die Eintheilung des Stoffes ergiebt sich nach dem Vorher-

gegangenen von selbst. Im nächsten Capitel werden die Gründe für und wider das Recht auf den Tod zur Sprache gebracht werden. In den ersten zwei Theilen dieses Abschnittes will ich es versuchen, das Recht auf den Tod bei unheilbarer Krankheit 1) von moralischen und socialen Gesichtspunkten aus principiell zu rechtfertigen, 2) die Möglichkeit einer praktischen Reform in dieser Sache nachzuweisen. Im Anschlusse daran wird dann im dritten Theile des zweiten Capitels die Frage nach dem Recht auf den Tod für alle Menschen, also die Berechtigung des Selbstmordes kurz erörtert werden. Im dritten Capitel soll dann die Bedeutung der erhaltenen Resultate für unser ganzes Culturleben berührt werden.

Da wir in unserer ganzen Sache nicht in der angenehmen Lage sind, auch nur einigermaßen brauchbare Vorarbeit anzutreffen, so ist es nothwendig, auch die Methode, mit der unser Problem behandelt werden muß, kurz zu erörtern. Wo bisher nämlich von solchen Dingen die Rede war, pflegte man gewöhnlich den ganzen Fragenkreis auf das philosophische oder religiöse Gebiet hinüberzuspielen. Bei anderen socialen Angelegenheiten ist es sonst strenge Regel, lediglich die öffentliche Wohlfahrt bei Reformfragen zu berücksichtigen, niemals die Probleme der Metaphysik oder der Religion in die Fragen des practischen Lebens hineinzuziehen. Wie es aber in dieser Frage bestellt ist, kann man deutlich sehen, wenn man in eine geistreiche Gesellschaft geht, wo einmal die Sache zur Sprache kommt. Da sitzt wohl ein ältlicher Blaustrumpf, der von den Leiden spricht, die wir Menschen geduldig ertragen müßten, von dem geheimnisvollen und unergründlichen Endzweck des Lebens, der es uns verbiete, das Leben von uns zu werfen, und was dergleichen Geschwätz mehr ist. Dann kommt ein Professor der Medicin und sagt etwa: „Die Naturwissenschaft hat uns gelehrt, daß

der Wille zum Leben ein Mittel der Natur ist, die Gattung zu erhalten, und der Natur dürfen wir nicht widerstreben; denn sie ist um uns besser besorgt, als wir selbst. Darum ist der freiwillige Tod eine Sünde gegen die Natur". Dann ergreift ein Philosoph das Wort, und meint, wir müssen unser Leben im Interesse etwa des Unbewußten oder des Absoluten erhalten, selbst wenn es scheinbar nutzlos geworden sei. Dann poltert vielleicht ein alter General drauf los und meint, der liebe Gott habe uns einen Posten angewiesen, den wir als ehrliche Soldaten nicht verlassen dürften, der Selbstmörder sei ein Deserteur rc. Der alte Herr giebt wohl seine naive militärische Auffassung des Lebens so trefflich zum Besten, daß schließlich noch ein anwesender Pfaffe der ganzen humanen Gesellschaft den Segen giebt. Inzwischen aber ringen draußen unsere Mitmenschen mit den Qualen der Todeskrankheit, des Wahnsinns, oder des socialen Elends, und oft wäre ihr Tod für sie und ihre Umgebung das Beste.

Dieses unnütze Hineinziehen aller möglichen Probleme in eine an sich durchaus lösbare Frage, nennt man heute „eine Sache im Zusammenhang behandeln". Wenn wir bei allen Angelegenheiten, die von practischer Bedeutung sind, erst warten wollten, bis irgend eine philosophische Weltanschauung sich als richtig erweist, könnten wir in alle Ewigkeit mit der Behandlung socialer Fragen warten. Es ist daher nur natürlich, daß man sich, und zwar mit Erfolg bemüht hat, praktisch sociale Fragen von philosophischen Controversen zu trennen und als Richtschnur für die Behandlung der ersten lediglich den Nutzen der menschlichen Gesellschaft gelten zu lassen. Das ist denn auch vielfach gelungen, aber gerade in unserer Sache macht sich die Metaphysik, die man in der Wissenschaft schon längst verdrängt hat, in der Praxis als tiefsinnige Ethik breit.

So wird es denn mein Bestreben sein, in der Behand-

lung unseres Problems lediglich die natürliche Moral, also die Rücksicht auf die Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft und das Mitleid mit dem Leiden des Einzelnen zur Geltung zu bringen. Ebenso will ich mich bemühen, nur mit den einfachsten Mitteln zu arbeiten, also nur dasjenige aus Wissenschaft und Leben heranziehen, was wirklich nothwendig zur Sache gehört. Nur an einer Stelle bin ich diesem meinem Princípe bewußt untreu geworden, indem ich die religiösen Anschauungen über mein Thema einer kurzen Kritik unterzog. Ich habe dies deshalb gethan, weil diese ganze Untersuchung bestimmt ist, praktisch zu wirken, die religiösen Anschauungen aber heute noch ein zu großes praktisches Gewicht haben, als daß man sie vollständig übergehen könnte.

Noch gegen einen Vorwurf möchte ich mich an dieser Stelle verwahren, gegen den Vorwurf des Pessimismus. Man ist heute schon so gewöhnt, aus jeder Aeußerung eines Menschen seine Lebensauffassung herauszulesen, daß man gleich von Pessimismus spricht, wenn von Linderung menschlichen Leidens die Rede ist. Ich vertrete hier keineswegs die Auffassung, daß das menschliche Leben nur negativen Werth habe, ich verwahre mich nur dagegen, daß jedes Leben, auch das des unheilbar Kranken des Lebens werth sei.

## II. Für und Wider.

### a) Principielle Bemerkungen.

Der Werth jedes Gegenstandes, jedes Natur- oder Kunstproductes liegt in seiner Beziehung zur Freude oder zum Leide der Menschen. Nicht blos die materiellen, auch die höchsten ideellen Güter der Menschheit haben in letzter Instanz ihre Bedeutung darin, daß sie Schmerz entfernen oder Lust herbeiführen.

Nicht wahr, das ist sehr einfach? Es scheint ja geradezu trivial, einen so selbstverständlichen Satz hier noch einmal zu wiederholen. Wer glaubt denn heute noch an Werthe, die nicht auf menschliche Lust oder menschlichen Schmerz basiert wären? — Nun, in der Theorie ist das allerdings richtig. Wenn man diese Auffassung so allgemein ausspricht, wie ich es soeben gethan habe, dürfte sie wohl in der Regel Zustimmung finden. Wendet man aber diesen allgemeinen Satz auf unseren speciellen Fall an, so kommt man zu Resultaten, die man noch immer nicht anerkennen will, weil sie unseren anerzogenen Vorurtheilen widersprechen.

Der Werth eines Menschenlebens kann, einer rein natürlichen Betrachtungsweise nach, sich nur aus zwei Factoren zusammensetzen. Der erste Factor ist der Werth des Lebens für den betreffenden Menschen selbst, also die Summe von Freude und Schmerz, die er zu erleben hat. Der zweite Factor ist die Summe von Nutzen oder Schaden, die das Individuum für seine Mitmenschen darstellt. Die Fragestellung für das Recht auf den Tod ist jetzt identisch mit der Frage: „Giebt es Fälle, in welchen beide Factoren negativ werden? Existiert der früher erwähnte erste Fall wirklich, kommt es vor, daß das Fortleben eines Menschen sowohl für diesen Menschen selbst als auch für seine Mitmenschen nicht wünschenswerth ist?"

In der That, wenn es solche Fälle giebt, dann hat niemand ein Interesse am Fortleben des Individuums, dann müssen wir alle, nicht blos aus Mitleid, sondern auch aus Egoismus das Recht auf den Tod anerkennen, dann giebt es auch ein solches Recht. Nun werfen wir einmal einen Blick in unsere Krankenstuben und Irrenhäuser, und sehen wir uns einige Krebskranke und Paralytiker an und fragen wir uns, welchen Werth das Fortleben zunächst für sie selbst hat. Wir finden wohl einige, die sich noch Hoffnung auf

Genesung machen, oder die wenigstens ihr Ende nicht mit derselben Gewißheit voraussehen wie der Arzt. Man mag wohl in solcher Hoffnung mit Recht eine Linderung des Schmerzes sehen; aber giebt es nicht auch solche, die selbst diese Hoffnung verloren haben, deren Seele von dem Bewußtsein der Hoffnungslosigkeit ebenso gequält wird, wie der Körper von den physischen Schmerzen? Giebt es nicht auch solche, die den Tod als Erlöser herbeisehnen, und ist es nicht ein Verbrechen, wenn wir, uns mit einer moralischen Phrase behelfend, ihnen diesen Erlöser vorenthalten?

Man wird vielleicht entgegnen, daß fast jeder Kranke Hoffnung habe, und daß es wenige gäbe, die den Tod ernstlich verlangten. Darauf habe ich Folgendes zu erwidern: 1) Thatsache ist es, daß es solche Menschen giebt, die in der Krankheit den Tod verlangen, wenn auch ihrer nicht sehr viele sein mögen. Thatsache ist es ferner, daß man ihnen den Tod verweigert und etwaige Selbstmordversuche, soweit solche dem Kranken überhaupt möglich sind, mit Gewalt hindert. Soll man aber deshalb, weil nicht jeder unheilbar Kranke den Tod verlangt, ihn den wenigen, die ihn verlangen, versagen? Gewiß nicht, und es wäre für eine sociale Reformarbeit in dieser Hinsicht hinreichender Lohn, wenn durch sie nur eine kleine Anzahl von Menschen von nutzlosem Elend erlöst würde. 2) Die Gründe aber, warum heute verhältnismäßig wenige unheilbar Kranke den Tod direct verlangen, liegen eben in unseren reformbedürftigen und reformfähigen Zuständen selbst. Der Kranke weiß ja doch in der Regel, daß sein Verlangen, auch wenn er es hundertmal ausspricht, nicht erfüllt wird, daß man ihn zwingt sein Leben zu erhalten. Dies ist aber nicht das Einzige. Man denke nur einmal an den Einfluß der Erziehung und der Umgebung auf einen Menschen. Von Jugend auf wird uns der freiwillig gewählte Tod, wenn schon nicht als Ver-

brechen, so doch als etwas Unnatürliches, Grauenvolles dargestellt, und alle diese erziehlichen Momente wirken gerade beim kranken Menschen weit mehr als beim gesunden. Selbst wenn jemand in seinem Denken alle Vorurtheile längst abgestreift hat, in seinem Fühlen und Handeln kann er sich ihrer weit schwerer entäußern. Denken wir uns etwa einen alten Aegypter, der in seiner theoretischen Ueberzeugung alle religiösen Vorurtheile abgeschworen haben möge. Ich bin überzeugt, er hätte es trotzdem kaum fertig gebracht, eine Katze zu tödten. Wohl ist er vielleicht in seinem Denken überzeugt davon, daß die Katze kein heiligeres Thier ist, als alle anderen; aber in seinem Gefühlsleben kann er sich von seiner Erziehung doch nicht ganz losmachen. Aehnlich geht es uns heute mit dem freiwillig gewählten Tode. In unserem speciellen Falle kommt aber noch etwas hinzu. Es ist eine bekannte Erfahrungsthatsache, daß wir in schwerer Krankheit den geistigen Einflüssen unserer Kindheit und unserer ersten Erziehung ungewöhnlich stark unterworfen sind. Man denke hiebei nur an die bei Todkranken oft vorkommende Rückkehr zur Religiosität. Zwei Einflüsse sind es also, die den unheilbar Kranken veranlassen, so häufig kein Verlangen nach dem Tode zu äußern: 1) der physische und 2) der moralische Druck, der auf ihm lastet, der Gedanke daß ihm ein solches Verlangen doch nichts nützen würde, und die erziehlichen Einflüsse der Vergangenheit. Sind aber diese Einflüsse berechtigt, oder haben wir vielleicht gar die Pflicht ihnen entgegenzuwirken? Diese Fragen können eben erst durch den weiteren Verlauf der Untersuchung entschieden werden. Eines können wir aber jetzt schon sagen. Der Umstand, daß viele Kranke weiterleben wollen, das heißt, nicht ihren Tod verlangen, beweist nichts dagegen, daß es Fälle giebt, in welchen das Fortleben für das Individuum ein Unglück und der Tod im Interesse des Individuums ge-

legen ist. Es wird wohl auch kaum jemand auf die Dauer bestreiten wollen, daß das Leben in einer hoffnungslosen Krankheit ein Unglück, der Tod ein Glück ist. — Man hat ferner bis jetzt, so viel mir bekannt, in der Frage nach dem Recht auf den Tod, wo sie überhaupt aufgeworfen wurde, den Gedanken, ob nicht auch die geistig unheilbar Kranken ein solches Recht hätten, niemals angeregt. Und doch wäre für diese Unglücklichen der Tod oft in noch höherem Maße eine Wohlthat, als für den physisch Kranken. Man sagt vielfach, daß sich der geistig Kranke oft recht wohl befinde, daß er zwar nutzlos sei für seine Umgebung, was aber seine Person anlange, ein verhältnismäßig ruhiges und glückliches Dasein führen könne. Es wäre nach dieser Auffassung eine Grausamkeit, einem solchen Menschen sein Leben zu rauben. Das mag zum Theile ja richtig sein, aber in tausenden von Fällen, überhaupt in der Regel führt der Geisteskranke nicht nur ein nutzloses, sondern auch ein höchst qualvolles Leben. So viel können wir wenigstens aus den äußeren Zeichen, die er von sich giebt, in der Regel schließen. Es kommt ja auch nicht darauf an, ob jeder Geisteskranke in besonderem Maße unglücklich ist, sondern darauf, ob eine nennenswerthe Zahl es ist. — Es bedarf demnach nur eines Hinweises auf allbekannte Thatsachen, um festzustellen, daß es Fälle giebt, in welchen das Leben einem Menschen zur Last fällt, in welchen es für ihn besser ist zu sterben. Das einfache natürliche Mitleid müsste uns also zur Anerkennung des Rechtes auf den Tod in diesen Fällen bringen. Womit rechtfertigt man es also, daß wir diese Menschen ihrem Unglück überlassen? Wahrlich, man sollte meinen, es gäbe kein nützlicheres Mitglied der menschlichen Gesellschaft als den unheilbar Kranken, dem man unter allen Umständen das Leben erhalten will, selbst wenn er es selbst wegwerfen möchte. — Wir kommen damit zum zweiten Factor für den

Werth des Menschenlebens, zu dem, was es an Nutzen oder Schaden für die übrigen Menschen bedeutet. Was bedeutet das Fortleben des unheilbar Kranken für seine Umgebung und überhaupt für seine Mitmenschen? Fassen wir zunächst die materielle Seite der Sache ins Auge. Der Kranke consumiert eine beträchtliche Menge materieller Werthe, mehr als der gesunde Mensch. Einer von ihnen, oder wenigstens mehrere zusammen absorbieren die Arbeitskraft mehrerer Leute, die sie zu pflegen und zu warten haben, sie verbrauchen Nahrung und Arzneien ꝛc. Sie producieren in der Regel nichts, wenigstens wenn die Krankheit schon in einem etwas vorgerückten Stadium ist, im Gegentheile bilden sie durch ihre Krankheit zuweilen auch Ansteckungsherde für ihre Umgebung. Aber dies ist noch lange nicht alles. Auch die psychischen Einflüsse, die jeder Kranke, insbesondere aber der unheilbare auf seine Umgebung ausübt, sind in der Regel unheilvolle. All dies hoffnungslose Elend und dieser nutzlose Schmerz, den der Kranke erduldet, wirken auf alle in seiner Nähe befindlichen Menschen im höchsten Grade deprimierend. Ja noch mehr, selbst der dem Kranken mehr oder weniger Fernstehende wird aufs peinlichste berührt, wenn ihm die Thatsache zum Bewußtsein kommt, daß wieder einmal ein Mensch hoffnungslos leidet. Gerade der Gedanke der Unheilbarkeit ist es, der hier besonders quält, während das Leiden einer anderen heilbaren Krankheit uns wenigstens den Trost der möglichen Genesung läßt. Ich wage ruhig die Behauptung, daß der pessimistische Zug in unseren Stimmungen, die trübe, traurige Auffassung des Lebens zum Theil hier ihre Quelle hat. Ist doch den meisten unter uns ein Ende mit Schrecken beschieden, solange — ja solange es kein Recht auf den Tod giebt.

Es ist viel daran gelegen, daß diese Ausführungen über die Nutzlosigkeit, ja Schädlichkeit des unheilbar Kranken nicht

missverstanden werden. Es wäre ja mit Recht brutal zu nennen, wollte man dies als alleinigen Grund geltend machen und etwa behaupten, ein Menschenleben dürfe lediglich aus egoistischen Gründen der Gesellschaft vernichtet werden. Dagegen würde sich das natürliche Mitleid zum Glück sträuben. Im Falle der unheilbar Kranken aber trifft beides zusammen, das Mitleid und das Interesse der Gesellschaft fordern den Tod.

Ich muß an dieser Stelle noch einige Bemerkungen erwähnen, die Nietzsche in seiner „Götzendämmerung" über unseren Gegenstand, scheinbar zu Gunsten der hier vertretenen Auffassung fallen läßt. Es gilt hier der alte Satz, daß die Freunde einer Sache oft mehr schaden, als die Feinde. Nietzsche spricht von den Kranken als den Parasiten der Gesellschaft und vertritt vom rein egoistischen Standpunkt aus die Tödtung derselben. Außerdem wird die ganze Sache mit ein paar Redensarten abgemacht, von methodischer ruhiger Ueberlegung ist keine Spur vorhanden. Natürlich kann eine solche Art geistiger Arbeit die ganze Sache nur diskreditieren.

Es kann nach dem Vorhergehenden keinem Zweifel unterliegen, daß es thatsächlich Fälle giebt, in welchen, mathematisch gesprochen, der Werth eines Menschenlebens negativ wird. In diesem Falle haben wir also thatsächlich ein Recht auf den Tod principiell anzuerkennen.

Hören wir nun, was gegen unsere Auffassung principiell vorgebracht werden kann. — Man mag wohl zunächst dagegen einwenden, daß die ganze Werthbestimmung des Menschenlebens, so wie sie hier gegeben wurde, eine oberflächliche und darum verfehlte sei. Es werde wohl der Werth jedes Gegenstandes nach seinem Nutzen oder Schaden bemessen, der Werth des Menschenlebens aber sei ein wesentlich anderer, mit anderen Werthen gar nicht vergleichbar.

Man wird sagen, das Menschenleben bedeute einen unermeßlich hohen Werth, mit dem verglichen jeder andere Werth zurücktreten müsse. — Welches soll aber dann der Maßstab sein, an dem man Werthe messen kann? Wir wissen doch alle, daß die Güter, die wir sonst schätzen, nur deshalb Güter genannt werden, weil sie uns in irgend welcher Weise nützen. Mit welchem Rechte wollen wir in unserer Zeit den Werth eines Menschenlebens übernatürlich hoch anschlagen, da wir doch an die Uebernatürlichkeit des Menschen längst nicht mehr glauben? Wie kann man Ideen, die man aus der wissenschaftlichen Theorie hinausgeworfen hat, in der Praxis dulden? Es könnte jetzt wohl jemand Folgendes entgegnen: „Es mag ja sein, daß der Werth des Lebens eines Individuums nur ein beschränkter ist, aber heute haben wir nun einmal thatsächlich die Meinung, daß wir diesen Werth in der Praxis gar nicht hoch genug schätzen können. Mit diesem Gefühl aber muß man rechnen, es mag auf irrigen Vorraussetzungen beruhen, aber es ist vielleicht für unsere Entwickelung von Vortheil". Dem gegenüber habe ich nur zu sagen, daß die Thatsachen dagegen sprechen. Es ist einfach nicht wahr, daß in der Praxis das Menschenleben höher geschätzt wird, als alle anderen Interessen. In gewissen Situationen steht die Gesellschaft vielmehr auf dem Standpunkte, daß es nothwendig sei, unter Umständen einiger Handelsinteressen halber hunderte und tausende von Menschenleben hinzuopfern. Denken wir einmal an unsere Kriege. Jeder Staat könnte, ohne das Leben irgend eines seiner Glieder zu verlieren, stets den Krieg meiden. Giebt er stets nach, unterwirft er sich im äußersten Falle, so bleiben Tausende von Menschen erhalten, nur politische oder wirthschaftliche Interessen leiden vielleicht darunter. Was thut also der Staat, der sich in einen Krieg einläßt? Er sagt indirekt, zum Beispiel: „meine Handelsbeziehungen sind mir werthvoller

als das Leben von so und so viel Unterthanen. Ja noch mehr. Dies geschieht nicht nur, nein in vielen Fällen muß sogar der größte Friedensfreund zugeben, daß es mit Recht geschieht. Es wird wohl kaum jemand einem Staate den Rath geben, sich einem Angriff bedingungslos zu unterwerfen, selbst wenn die Schonung der Menschenleben garantiert wird.

Obendrein vernichtet der Staat im Kriege die gesündesten und lebensfähigsten Existenzen der Nation und oft gegen deren Willen und Interesse; wie anders steht es da in unserer Sache, wenn wir uns einmal dazu entschließen, den unheilbar Kranken den Tod zu gewähren. Hier sterben nutzlose, ja schädliche Glieder der Gesellschaft, hier liegt es ferner nicht blos im Interesse des Staates oder der Allgemeinheit, sondern mindestens ebenso im Interesse des Individuums selbst, daß der Tod eintrete. Von jedem Gesichtspunkt aus ist hier der Tod ein Vortheil. Vielleicht wird mir ein Friedensfreund antworten, der Krieg sei eben auch zu verwerfen und dürfe deshalb als Beweismittel nicht herangezogen werden. Nun, die Friedensfreunde werden doch wohl selbst nicht meinen, daß ein Staat verpflichtet sei, alle seine politischen und wirthschaftlichen Interessen zu opfern, um einen Krieg zu vermeiden. Sie werden vielmehr selbst zugeben müssen, daß heute, unter den gegebenen Verhältnissen der Krieg noch eine Nothwendigkeit sein kann, wenigstens für den geschädigten oder angegriffenen Theil. Der Sinn ihrer Behauptungen ist doch vielmehr der, daß wir uns bemühen müssen, durch friedliche Verständigung unter den Völkern diese eventuelle Nothwendigkeit des Krieges wegzuschaffen. Das ist wohl, wenigstens im Princip, vollständig richtig. In ähnlicher Weise wäre auch die Tödtung, wie sie hier vorgeschlagen wird, vielleicht ein Uebel zu nennen, aber jedenfalls solange ein nothwendiges, als es unheilbare Leiden giebt.

Man muß hier eben nach einem alten Grundsatze das weitaus kleinere Uebel vorziehen.

Es ist also Thatsache, daß auch in der Praxis das Leben nicht unermeßlich hoch geschätzt wird, daß wir es unter Umständen anderen Interessen nachstellen. Damit ist aber zugleich bewiesen, daß die Gegnerschaft gegen unsere Reform nicht einem angeborenen, tief wurzelndem menschlichen Gefühl entspringt, sondern einem ganz gewöhnlichen anerzogenen Vorurtheil.

Ich komme nun zu einem Punkt, den ich für einen der wesentlichsten in der ganzen Angelegenheit halte. Da sich nämlich die meisten Menschen doch schämen, das Recht auf den Tod mit Hilfe eines religiösen oder philosophischen Dogmas zu bestreiten, so hat man zu einem etwas natürlicheren Argument gegriffen. Man beruft sich heute mit besonderer Vorliebe darauf, daß wir im einzelnen Fall niemals vollständig sicher sind, daß ein Mensch, dessen Leiden wir für unheilbar halten, nicht doch noch genesen könne. Die Natur selbst kann ja in Ausnahmefällen einen Heilungsproceß hervorrufen, den wir noch nicht kennen, oder der Arzt kann sich in der Diagnose geirrt haben. Vielleicht findet auch die Wissenschaft, während der Patient noch lebt, ein neues Heilmittel, welches die unheilbare Krankheit heilbar macht. Würden wir dann im Sinne der hier vertretenen Reform vorgegangen sein, so wäre ein Menschenleben geopfert worden, das sonst erhalten geblieben wäre.

In diesem Sinne äußerte sich vor einigen Jahren ein Professor der Medicin und erzählte dabei folgenden Fall: Eine mit einem Krebsleiden behaftete Patientin sei eines Tages in seine Klinik gebracht worden. Der Professor war bald davon überzeugt, daß die Person, die auch sonst physisch herabgekommen war, in nächster Zeit sterben müsse. Es kam

jedoch anders. Die an der Patientin vorgenommene Operation wurde glücklich überstanden, sie erholte sich zusehends und verließ bald die Klinik. Allerdings wurde darüber, ob die Patientin auch für längere Zeit gesund blieb, und ob das Krebsleiden nicht wiederkehrte, nichts berichtet. Der Professor fühlte sich aber durch diesen Fall in seiner Ueberzeugung bestärkt, daß man dem Menschenleben auch in der schwersten Krankheit nie ein Ende machen dürfe.

So weit dieser Einwurf, den ich etwas eingehender behandle, weil er heute so ziemlich der gangbarste ist. Ich will diesen Gedankengang, der ja einen Schein von Berechtigung hat, in seiner Bedeutung nicht künstlich abschwächen; man wird aber zugeben müssen, daß, wenn dieser Einwand sich als hinfällig erweist, die letzte Schranke fällt, die unsere Vernunft hindern kann, das Recht auf den Tod anzuerkennen.

Wenden wir uns also zu einer näheren Betrachtung des Einwandes. Da ist zunächst jedenfalls anzuerkennen, daß wir niemals ganz sicher sind, ob ein Patient nicht doch noch genesen kann. Aber etwas anderes können wir auch feststellen. Die überwiegende Mehrzahl solcher Patienten stirbt ja doch jedenfalls, nur in vereinzelten Fällen kommt Heilung vor. Die Frage nach dem Recht auf den Tod reduciert sich also gegenüber dem vorliegenden Einwande auf eine speciellere von folgender Form: Was haben wir mehr zu berücksichtigen, die nutzlosen Qualen, die Tausende von Unheilbaren erdulden müssen, die Beschwerde und Gefahr, die sie für andere bedeuten, oder — das Leben einiger weniger? Etwas specieller ausgedrückt: Nehmen wir an, wir wüßten, daß von tausend Kranken etwa einer genesen werde, daß aber die anderen 999 Menschen noch durch längere Zeit unter großen Schmerzen fortleben, dann aber doch sterben würden. Wen haben wir da zu bevorzugen, die 999 oder den einen?

Stellen wir uns zunächst auf den egoistischen Gesellschaftsstandpunkt. Was konsumieren oder schaden die 999 Sterbenden und was produciert der eine Genesende, das ist die nächste Frage. Vergegenwärtigen wir uns nochmals, was vorhin über den Schaden unheilbar Kranker gesagt wurde. Rechnen wir alles zusammen, was ein solcher an Lebensmitteln, Pflege 2c. braucht, ferner was er in vielen Fällen einerseits als physischer Ansteckungsherd für seine Umgebung bedeutet, andrerseits als Träger einer geistigen Infektion durch den deprimierenden Einfluß auf die Gemüther in seiner Nähe. Nun summieren wir das alles und multiplicieren wir es mit — 999; dann haben wir den Einfluß der unheilbaren 999 auf die Gesellschaft. Vergleichen wir nun damit, was der eine Genesende in seiner ferneren Lebenszeit der Gesellschaft noch nützt. Obwohl hier von exact zahlenmäßiger Vergleichung natürlich nicht die Rede sein kann, so giebt doch die ungefähre Schätzung ein ganz unzweifelhaftes Resultat. In der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle ist das langsame Hinsiechen der 999 ein größerer Schaden, als das Fortleben des einen, der gesund wird, ein Nutzen. Nun kommt aber noch etwas hinzu. In vielen Krankheitsfällen (denken wir nur an manche Fälle von Wassersucht, Krebs, Tuberkulose, Paralyse 2c.) ist die Wahrscheinlichkeit des Gesundwerdens noch eine viel kleinere, sinkt jedenfalls tief unter $\frac{1}{1000}$, wie sie hier angesetzt wurde. Je kleiner aber diese Wahrscheinlichkeit wird, desto größer ist das Bedürfnis nach einer Reform, wie sie hier vertreten wird. Außerdem habe ich davon abgesehen, daß die wenigen, die vielleicht von einer so schweren Krankheit wirklich geheilt werden, doch in der Regel nie mehr zur vollen Gesundheit und Lebenskraft des Durchschnittsmenschen gelangen, und daß demnach auch ihre Leistungsfähigkeit und damit ihr Werth für die Gesellschaft geringer wird. Kurz, alle Umstände lassen es auch

unserem jetzigen Einwande gegenüber zweifellos, daß die Anerkennung des Rechtes auf den Tod in gewissen Fällen einen Gewinn für die menschliche Gesellschaft bedeuten würde. Aber haben wir denn, so wird man fragen, ein Recht, lediglich diesen Nutzen für die Allgemeinheit hier in Rechnung zu ziehen, dürfen wir denn so brutal über eine, wenn auch noch so geringe Aussicht auf Rettung bei den betreffenden Kranken uns hinwegsetzen? — Nun ich gebe vollständig zu, daß auch das Interesse der Kranken hier in Rechnung kommt, und habe schon früher bemerkt, daß Mitleid und Gesellschaftsinteresse hier zusammenfallen. Wir haben schon früher gesehen, daß bei absolut unheilbarer Krankheit gerade das Interesse der Kranken selbst den Tod verlangt.

Aendert der Umstand, daß wir, unserem Einwande zufolge, nie mit absoluter Sicherheit wissen, ob irgend ein Krankheitsfall wirklich unheilbar sei, etwas an diesem Resultate? Dies haben wir allein noch zu berücksichtigen. Wir stellen also jetzt nicht die Frage, ob das Genesen einiger weniger für das langsame Dahinsiechen der überwiegenden Mehrzahl im Interesse der Allgemeinheit einen Ersatz bietet, wir haben nicht mehr von Nutzen oder Schaden der Gesellschaft zu reden.

Was bleibt nun übrig? — Im Sinne unseres vorigen Beispiels geredet, das, was die bewußten 999 auf ihrem Krankenlager noch an Schmerzen zu dulden haben, auf der einen Seite, und auf der anderen die Lebensfreude des einen, der gesund werden kann. Von dem Standpunkte dieser Individuen ist die Sachlage noch weit klarer und noch weit mehr für den Tod sprechend. Wie? Die Lebensfreude eines Menschen soll im Allgemeinen ein Aequivalent bieten für die Todesqualen von 999? Kein Mensch wird das im Ernste behaupten wollen. Um dies aber noch klarer zu machen, nehmen wir einmal folgenden Fall an. Nehmen wir an,

ein Mensch könnte vom Tode gerettet werden, wenn wir 999 andere den Qualen aussetzen würden, die eine derartige Krankheit mit sich bringt, aber ohne selbst sterben zu müssen, dann haben wir einen vollständig analogen Sachverhalt. Wir zwingen nämlich auch heute die überwiegende Mehrzahl für den einen zu leiden. Trotzdem würde wohl jedermann es für eine gräßliche Barbarei halten, wollten wir in dem hier herangezogenen Vergleichsfalle uns analog verhalten und den 999 furchtbare Qualen *zufügen*, um den einen zu retten. Was ist denn aber für ein Unterschied zwischen „Leiden zufügen" und „bestehenden Leiden, obwohl man es kann, nicht abhelfen"? Wollte man doch erst einsehen, daß es ganz dasselbe ist, unseren Mitmenschen durch passives oder durch actives Verhalten wehe zu thun. Man sagt sich wohl gern: Ja, wenn wir eine solche Reform einführen, dann greifen wir direkt in das Schicksal des Kranken ein, und dem, der vielleicht doch noch genesen kann, fügen wir da ein direktes Unrecht zu, während wir an den Leiden der Kranken keine Schuld tragen, wenn wir einfach die Hände davon lassen. Man sollte eigentlich es nicht für möglich halten, daß solche alberne Spitzfindigkeiten noch Anhänger finden, aber es ist leider doch so. Dieser ganze Gedankengang ist durch zwei Gesichtspunkte auf die einfachste Art zu widerlegen: 1) Es ist moralisch ganz dasselbe, ob ich einen Menschen in einen Sumpf werfe, oder ob ich einem, der drinsteckt, meine Hilfe versage. Ebenso ist man vollständig schuld an den Leiden eines Kranken, wenn man ihn diesem Leiden zwar leicht entziehen könnte, aber doch die Hand dazu nicht rührt. Man hat genau so viel Schuld, wie einer, der diese Leiden dem Betreffenden etwa direkt zugefügt hätte. So hat thatsächlich auch die Menschheit die Qualen von Millionen unheilbar Kranker auf dem Gewissen. 2) Es ist aber obendrein nicht einmal richtig, daß wir uns diesen Leiden

gegenüber rein passiv verhalten. Wir thun heute noch mehr. Wir zwingen den Kranken am Leben zu bleiben, wo wir es nur immer können, wir halten ihn unter Umständen nicht blos durch moralischen Druck an das Krankenlager gefesselt, sondern wir hindern ihn eventuell mit Gewalt am Selbstmorde. Fast jeder Mensch ist dadurch genöthigt, am Ende seines Lebens ein höchst ungünstiges Hazardspiel mitzumachen. Das Sichere in der unheilbaren Krankheit ist natürlich zu sterben, und sich den Schmerzen, die dem natürlichen Tode vorangehen, zu entziehen. Aber nein, dieses wahnsinnige Lotteriespiel mit der Gewinnstwahrscheinlichkeit von höchstens $\frac{1}{1000}$ muß mitgemacht werden. Man meint vielleicht, ein dem Tode Verfallener habe ja doch nichts mehr zu verlieren, ob er nun noch lange Schmerzen zu erdulden habe, oder nicht, das sei ja beinahe — gleichgültig. Gleichgültig? Seit wann ist man schon so moralisch verkommen, daß einem der Schmerz des Mitmenschen gleichgültig ist? Gewiß hat auch der Sterbende noch etwas zu verlieren, nämlich den schmerzlosen Tod, den er unter vernünftiger Rechtsordnung haben könnte. — Der Werth des menschlichen Lebens **kann** eben nicht blos Null, sondern auch negativ werden, wenn die Schmerzen so groß sind, wie es in der Todeskrankheit der Fall zu sein pflegt. Der Tod selbst stellt gewissermaßen den Nullwerth dar, ist daher gegenüber einem negativen Lebenswerth noch immer das Bessere.

Damit ist denn der wichtigste und gangbarste Einwand gegen das Recht auf den Tod niedergeworfen. Der ganze Einwurf läuft eben im Grunde darauf hinaus, daß eine Reform in unserem Sinne in vereinzelten Ausnahmefällen auch ungünstig wirken kann. Von welcher Reform, ja von welcher Institution kann man aber sagen, daß sie absolut vollkommen sei? Doch wohl von keiner, und es ist vollkommen hinreichend, daß eine sociale Einrichtung in einer so

überwiegenden Anzahl von Fällen günstig wirkt, wie die hier angestrebte wirken würde.

Trotzdem wir bereits in der Behandlung des vorstehenden Haupteinwandes die Frage erörtert haben, welche Bedeutung das Recht auf den Tod bei Kranken für ihre Mitmenschen haben würde, so haben wir doch die Pflicht, unsere Reform noch etwas specieller in Bezug auf die Angehörigen zu untersuchen. An dem Wohl und Wehe, insbesondere an Leben und Tod eines Kranken sind eben nicht alle Menschen in gleicher Weise interessiert, sondern die Gruppe der Angehörigen in anderer und hervorragenderer Weise. Man kann sich leicht versucht fühlen, von diesem Gesichtspunkte aus unseren Resultaten zu opponieren. Man meint vielleicht, daß wohl für die Gesammtheit der Menschen und für den Kranken selbst ein Eingriff in das Leben desselben wünschenswerth sei, für die engeren Angehörigen aber würde ein solcher Eingriff geradezu schrecklich sein.

Diese ganze Frage der Angehörigen ist aber bei Licht betrachtet, ein einfaches Rechenexempel.

Nehmen wir an, in einem bestimmten Stadium der Krankheit habe der behandelnde Arzt die Ueberzeugung erlangt, daß der Patient sterben müsse, und dieser selbst wünsche den Tod sofort. Bei unseren gegenwärtigen Rechtsverhältnissen muß der Patient noch vielleicht zwei Monate leben, um nach dieser Zeit einem qualvollen Tode anheimzufallen, nach unserer Reformidee dagegen hätte man ihm schon vor diesen zwei Monaten einen raschen Tod gewähren müssen. In welchem Falle stehen sich nun die Angehörigen des Patienten besser? Der Unterschied der beiden Fälle liegt lediglich darin, daß durch die Reform zwei Krankheitsmonate in Wegfall kommen. Es ist also nur die Frage, ob diese zwei Monate für die Angehörigen etwas so besonders Angenehmes

sind. Sie sind natürlich sowohl vom Standpunkte des Egoismus als auch vom Standpunkte des Mitleids aus eine Qual für die Umgebung. Wie sehr dies der Fall ist, kann man aus einem Vergleich leicht sehen. Wer einmal längere Zeit an dem Sterbelager eines ihm Nahestehenden zugegen war, möge sich einmal die Frage vorlegen, welche Zeit im Allgemeinen erträglicher für ihn war, die letzten vier Wochen vor oder die nach dem Tode. Vorausgesetzt, daß das betreffende Leiden schon lange Zeit dauerte, und daß die Hoffnungslosigkeit des Zustandes bekannt war, dürfte sich wohl keiner besinnen, in der Regel der Zeit nach dem Tode den Vorzug zu geben. Man wird vielleicht sagen, der Schmerz der Angehörigen sei während der Krankheit wohl sehr groß, erreiche aber doch erst mit dem Tode des Patienten seinen Höhepunkt, und deshalb würde sich die Umgebung eines Kranken gegen einen Eingriff in das Fortleben sträuben. Dagegen ist zu bemerken, daß dieser Schmerz beim Tode des Kranken die Angehörigen ja doch auf jeden Fall trifft, sei es nun zwei Monate früher oder später. Erspart bleiben ihnen nur nach Anerkennung des Rechtes auf den Tod der Jammer und die tiefe seelische Erschütterung, die das Bild eines hoffnungslos leidenden Verwandten oder Freundes in jedem fühlenden Menschen hervorruft, erspart bleiben ihnen ferner die Mühseligkeiten der Wartung und Pflege, die geradezu Danaidenarbeit darstellen, erspart bleiben ihnen bei etwaiger ungünstiger Vermögenslage viele Unkosten, erspart bleibt endlich ihnen und uns allen der niederdrückende Gedanke, daß wieder einmal ein Wesen zwecklos leiden muß. Freilich wird der Tod eines uns Nahestehenden uns immer betrüben, aber diese Betrübnis tritt ja doch unter allen Umständen ein. Wenn wir dem Kranken in seinem Interesse und (soweit es sich um physisch Kranke handelt) mit seiner Zustimmung den Tod geben, so ist das nicht blos für den Kranken selbst,

sondern auch für seine Umgebung in jeder Beziehung ein Glück. Je größer und echter eben die Liebe der Angehörigen ist, desto mehr müssen sie das wünschen, was für den Leidenden das Beste ist, den Tod. Wir benehmen uns aber heute in solchen Situationen so, wie viele Leute, wenn sie Zahnweh haben. Sie wissen, der Zahn muß über kurz oder lang gezogen werden, sie könnten sich viele Schmerzen sparen, wenn sie diese Zahnoperation rasch ertrügen, ziehen es aber vor, noch 8 oder 14 Tage zu warten, bis der Schmerz unerträglich wird. Wie aber hier im Kleinen, so macht man es in unserem Falle im Großen, nur daß man nicht blos sein eigenes Interesse durch diese Thorheit schädigt, sondern auch in noch weit höherem Grade das Interesse der Angehörigen des Kranken, den man aus lauter Liebe den zwecklosesten und grausamsten Qualen überläßt. — Wen aber alle diese abstrakten Gründe nicht zu überzeugen vermögen, der gehe einmal selbst an das Sterbebett eines Unheilbaren und lasse diese gräßliche Situation in aller Anschaulichkeit auf sich wirken. Er trete in eine Familie, in der vielleicht obendrein Armuth herrscht, wo die langwierige Krankheit den letzten Nothpfennig in Anspruch genommen hat. Der Kranke selbst, vielleicht altersschwach, schon längst lebensmüde und lebensunfähig, dem jede Bewegung des Körpers infolge des langen Liegens Qualen verursacht, bittet Gott um die Gnade, ihn sterben zu lassen, vielleicht wirft er in letzter Verzweiflung alle Vorurtheile ab und sucht sich mit Zuhilfenahme der letzten Kraft selbst zu tödten oder bittet seine Umgebung, ihm den Tod zu geben. Nichts da, er wird gezwungen am Leben zu bleiben, einem unberechtigten Vortheil zuliebe ein neues Opfer menschlichen Schmerzes dargebracht werde. Wohl stürzen den Angehörigen Thränen aus den Augen ob dieses Elendes, wohl wissen sie selbst, daß es für alle das Beste wäre, wenn der Tod bald käme,

aber trotzdem wagen sie den Reden des Priesters über das geduldige Ausharren im Leiden nicht zu widersprechen und schrecken selbst vor dem Gedanken, einen Eingriff in das Leben zu wagen, zurück. Wie leicht können wir jetzt die Frauen aus grauer Vorzeit verstehen, die ihre Kinder dem glühenden Moloch als Opfer in die Arme legten! Das Grausame und dabei total Zwecklose in dieser Handlungsweise scheint uns jetzt seltsam? Unserem Moloch opfern wir eben die Schmerzen der Kranken. In der That, wer jemals an solch einem Krankenbett gestanden hat, und dessen Kopf nicht ganz erfüllt ist von dem Aberglauben der Menge, den muß das ganze Bild anmuthen, wie eine Scene aus grausamer, wahnwitziger Heidenzeit. Unsere ganze Civilisation scheint abgeschnitten zu sein, der finstere abergläubische Gedanke: „Du mußt leiden ohne Zweck und Nutzen" beherrscht die ganze Situation, die Ueberlegung, der freie Gedanke des civilisierten Menschen ist verschwunden. — Endlich aber kommt der Tod als Erlöser, und alles denkt oder murmelt vor sich hin: Gott sei Dank.

Gott sei Dank! Nichts ist für die Sachlage kennzeichnender als dieses Wort. Also man bezeichnet den Tod als etwas Gutes, Wünschenswerthes unter solchen Verhältnissen, und man dankt — dem lieben Gott dafür, an den vielleicht zwei Drittel der Anwesenden nicht mehr glauben. Aber zum Teufel, das hätte man doch viel früher und billiger auch haben können, wenn man nur gewollt hätte. Wir warten doch in allen anderen Lebenslagen auch nicht die Entscheidung des lieben Gottes ab, wenn wir uns von einer Unannehmlichkeit befreien wollen. Und gar ihr Freidenker alle mit der natürlichen und Nützlichkeitsmoral, warum schweigt ihr alle still bei diesem Unfug, warum zieht ihr nicht die Consequenzen eurer Lehren? Ihr Aerzte, die ihr euch so gern als die Priester der modernen Zeit gebt, warum rührt

und regt ihr euch nicht in einer Sache, die euch doch so direkt angeht? — Auf dieses Warum aber bekommt man entweder eine läppische Phrase oder ein gleichgültiges Achselzucken zur Antwort.

Es gilt nun noch einige allgemeinere ethische Bedenken zu betrachten, die gegen die hier vertretene Auffassung erhoben werden können. Hier kommt zunächst der Gedanke an die indirekten Folgen in Betracht, die eine Veränderung der gesellschaftlichen Ansichten in unserer Sache etwa nach sich ziehen könnte. Man meint wohl vielfach, die Ueberzeugung von dem hohen Werth und der Unverletzlichkeit des Lebens sei so tief in uns wurzelnd, und dabei so vortheilhaft für unsere ganze Entwicklung, daß wir sie des allgemeinen Principes (der Heiligkeit des Menschenlebens) wegen unumschränkt aufrecht erhalten müssten. Der Umstand, daß bei unheilbar Kranken dieses Princip ungünstig wirke, sei ja an sich traurig, aber es sei doch gefährlich, deshalb das Princip der unbedingten Erhaltung des Lebens zu durchbrechen. Man könnte sagen, ja wenn wir dem Menschen die Entscheidung über sein eigenes Leben ganz oder theilweise (etwa im Falle eines unheilbaren Leidens) anheimstellen, dann werden die Menschen den Werth des Lebens überhaupt anfangen geringzuschätzen und auch weniger Scheu tragen, das Leben eines anderen anzutasten.

Diese ganze Argumentation ist aber im höchsten Grade gesucht und widerspricht allen unseren Erfahrungen. Warum soll der Gedanke, daß wir unter Umständen ein Verfügungsrecht über unser *eigenes* Leben haben, irgendwie eine Geringschätzung des Lebens *anderer* herbeiführen? Ueber Fideicommisse hat der jeweilige Besitzer nicht uneingeschränktes Verfügungsrecht. Man müsste also nach vorstehender Argumentation auch der Ansicht sein, daß deswegen die Fidei-

commis auch gegen Diebstahl und Raub sicherer sei, als irgend ein anderes Eigenthum.

Obendrein besteht aber das Princip von der unbedingten Erhaltung des Lebens de facto durchaus nicht. Wir räumen dem Staate, wie schon öfter bemerkt, in gewissen Fällen das Recht ein, das Leben einzelner Individuen, oft gegen deren Willen, zu vernichten, wenn es das allgemeine Interesse verlangt. Wenn nun aber das allgemeine Interesse mit dem Interesse des Individuums zusammenfällt, wie es in unserer Sache der Fall ist, dann haben doch Staat und Individuum zusammen nur umsomehr das Recht, den Tod zu beschließen. Der Staat kann dann doch sagen: „Mein Interesse und das Interesse der betreffenden Personen fordern gleichmäßig bei unheilbaren Leiden den raschen und schmerzlosen Tod, und ich überlasse es daher den Patienten, wenn etwa Krebs diagnosticiert ist, sich für Tod oder Leben zu entscheiden". Bei geistig Kranken geht dann die Verwaltung dieses Rechtes wieder auf den Staat zurück und es genügt die Diagnose auf Unheilbarkeit an und für sich, die Tödtung zu vollziehen. Wozu der Staat so oft gegen das Interesse des Einzelnen das Recht hat, dazu wird er es doch auch einmal in Uebereinstimmung mit dem Einzelinteresse haben können. Das Vorurtheil, mit dem wir hier zu kämpfen haben, ist eben nicht blos an und für sich ungerechtfertigt, sondern obendrein noch im höchsten Grade inconsequent. Eine solche Inconsequenz in unseren Rechtsanschauungen und in unserer Moral abzuschaffen, kann aber doch gewiß für Cultur und Gesittung in keiner Weise einen Nachtheil bedeuten.

Ein anderer landläufiger und sehr bekannter Einwand gegen unsere Auffassung ist der, daß man eben verpflichtet sei, die Leiden aller Art zu ertragen, und daß es feige genannt werden müsse, wenn man sich derselben entziehe. —

Nun dieser Einwurf ist so thöricht, daß es nur eines einigermaßen klaren Blickes bedarf, um denselben abzuschütteln. Wann nennen wir denn jemanden feige? Offenbar dann wenn er den Schmerz ängstlich vermeidet, den er im Interesse des Vaterlandes oder seiner Mitmenschen, oder irgend eines anderen wichtigen Momentes wegen eigentlich auf sich nehmen müsste. Das Characteristische der Feigheit ist also der Umstand, daß durch die Vermeidung des Schmerzes irgend ein anderes wichtiges Interesse geschädigt wird. Dies trifft aber in unserem Falle gar nicht zu. Wie ich nachgewiesen habe, sprechen alle Interessen für den Tod, es ist demnach nicht blos vom Standpunkte des Egoismus, sondern auch von dem der Moral aus die Zerstörung des Lebens geboten. Der Gedanke aber, man müsse auch Leiden ertragen, wenn dies niemandem nützt, ist so borniert, daß ich mich auf eine Widerlegung desselben nicht einlasse. Es ist ohnehin schon traurig genug, wenn man am Ende des 19. Jahrhunderts auf so direkte Albernheiten, wie sie der obige Einwand darstellt, überhaupt noch eingehen muß.

Damit ist denn, wenn wir uns auf den Boden einer rein natürlichen Welt- und Lebensauffassung stellen, die Sache principiell abgeschlossen, die auch nur einigermaßen in Betracht kommenden Einwürfe haben sich uns als haltlos erwiesen. Vom Standpunkte des Atheisten oder auch des Skeptikers haben wir demnach ein Recht auf den Tod, wenigstens bei unheilbaren Krankheiten anzuerkennen.

Man kann sich nun leicht versucht fühlen, zu meinen, die Angelegenheit sei dann ja überhaupt wenigstens theoretisch erledigt. In der That ist ja allerdings der religiöse Unglaube oder wenigstens der religiöse Zweifel in entschiedenem Vordringen begriffen. Die officiellen Vertreter der Wissenschaft lehnen in überwiegender Mehrzahl alle sogenannte metaphysische Erkenntnis ab, und nirgends ist der

liebe Gott heute wohl weniger zu Hause als auf unseren Universitäten. Trotzdem bedeuten Gottesglaube und übernatürliche Moral heute noch in unseren gesellschaftlichen Anschauungen einen nicht zu unterschätzenden Machtfaktor. Obwohl so viele moderne Menschen bei ruhiger Reflexion die religiösen Dogmen und Moralregeln entweder direkt leugnen oder doch anzweifeln, so unterliegen sie doch dem Einflusse des Althergebrachten gerade bei praktisch-socialen Fragen in auffallend hohem Maße. Die allgemein herrschenden Anschauungen über die Beziehungen der beiden Geschlechter, über die Unterschiede der Stände, über die Staatsform ꝛc. liefern interessante Beispiele hiefür. Am eclatantesten zeigt sich aber dieser Einfluß in unserer Frage. Der Umstand, daß die christliche Religion den Selbstmord als ein Verbrechen darstellt, der Gedanke, daß die Leiden der Krankheit von Gott verhängt seien, und mit Ergebung ertragen werden müssen, hat unzweifelhaft in allen, auch den ungläubigen Kreisen der Bevölkerung zu der sonst ja unbegreiflichen Indolenz geführt, der wir in unserem Problem begegnen. Es ist deshalb von großem Werthe, einmal festzustellen, ob der Glaube an Gott wirklich mit unserem Resultate in unüberwindlichem Widerspruche steht. Es ist dies umso wünschenswerther, als die praktische Bedeutung irgend eines Reformversuches in socialen Dingen durch den allzu innigen Zusammenhang mit einer bestimmten Weltanschauung nur beeinträchtigt wird. Je leichter sich hingegen eine solche Reformidee auf Grund der verschiedenartigsten metaphysischen oder religiösen Vorstellungen gewinnen läßt, desto mehr Aussicht hat sie auf Erfolg, also auf praktische Durchführung.

Fast alle Religionen wetteifern heute darin, den Selbstmord und damit jedenfalls auch eine Tödtung, wie wir sie im Auge haben, zu verurtheilen. Man pflegt diese Verurtheilung gewöhnlich mit dem Herrscherrecht Gottes zu be-

gründen. Gott habe, so sagt man, dem Menschen nun einmal gewisse Leiden auferlegt und diese habe man mit Ergebung in Gottes Willen zu tragen, und es sei ein Frevel, sich diesen Leiden zu entziehen.

Ganz abgesehen von der Richtigkeit oder Falschheit der religiösen Grundvoraussetzungen muß man doch einmal überlegen, ob aus diesen Voraussetzungen wirklich untereinander consequente Folgerungen gezogen worden sind. Sind denn nicht auch alle anderen Uebel der Welt aus Gottes Schickung hervorgegangen? Nach religiöser Auffassung doch gewiß, und doch versucht auch der frömmste Mensch sich die von Gott geschickten Unannehmlichkeiten möglichst vom Halse zu halten. Er sucht die Schmerzen einer Operation durch narkotische Mittel zu betäuben, ohne irgend welche Gewissensskrupeln dabei zu verspüren, der barmherzige Samariter sucht die Wunden des am Wege Liegenden zu heilen, obwohl auch sie dem Verwundeten durch Gottes Fügung beigebracht wurden, und doch wird uns der Samariter als gutes Beispiel hochherziger Liebe, nicht als ein Beispiel von Gottlosigkeit vorgehalten. Wenn wir in alle von Gott geschickten Leiden nicht eingreifen dürften, dann wäre außerdem die Nächstenliebe ein Laster und keine Tugend. Dürfen wir es aber, warum sollen wir dann gerade gezwungen werden, dem Todkranken unser Mitleid und unsere Hilfe vorzuenthalten, warum soll dann gerade die Nächstenliebe ein Ende haben? Man meint nun vielleicht, Gott erlaube uns wohl, uns von vielen Schmerzen selbst zu befreien, solange das Leben ungefährdet bleibe, die Entscheidung über Leben und Tod aber habe sich Gott vorbehalten. Ja, das wäre noch ganz schön, wenn die Religionen wenigstens in diesem Gedanken consequent blieben. Das thun sie aber gar nicht sondern sie geben vielmehr dem Staate das Recht, gegebenen Falles politischer Interessen wegen das Leben vieler zu ver-

nichten. Warum darf dann der Staat dieses Recht, das er im Kriege so oft gegen das Interesse der betreffenden Personen ausübt, nicht einmal auch zum Wohle der einzelnen Individuen ausüben? Das langsame Hinsiechen von Tausenden unheilbar Kranken kann unter Umständen einen ebenso großen Schaden bedeuten, als die Abtretung eines kleinen Landstriches, und obendrein ist für die gesunden Soldaten der Tod das schmerzlichste Opfer, für die unheilbar Kranken die ersehnteste Wohlthat. Die Religion begeht also, wenn sie sich unserer Reform widersetzt, eine gröbliche Inconsequenz. Sie frevelt außerdem gegen die Gottesidee, indem sie den gütigen Regenten des Weltalls zum asiatischen Despoten stempelt, der nicht genug daran hat, seine Unterthanen zu quälen, sondern der auch ein strenges Verbot ausgiebt, diesen Gequälten zu helfen. Man sagt vielleicht, Gott schicke uns die Leiden zu unserer sittlichen Läuterung, mit derselben guten Absicht, die jeder Vater habe, wenn er seine Kinder strafe. Würde denn aber ein Vater sein Kind bestrafen, wenn ihm ein milderes Mittel zu Gebote stünde, sein Kind zum Guten zu führen? Gewiß nicht. Gott wird aber allmächtig gedacht, es muß ihm also auch möglich sein, uns ohne Schmerz zu unserem Ziele zu führen. Thut er es nicht, dann ist er entweder nicht allmächtig oder nicht allgütig. Gegen eine solche Reflexion ist nun allerdings der Widerstand der Religion begreiflich, denn sie enthält den einfachsten und klarsten Beweis gegen das Dasein Gottes selbst. Der Gläubige sucht sich demnach aus dieser Schwierigkeit durch irgend ein Sophisma herauszuwinden. Der Gedanke aber, Gott verbiete uns obendrein noch den unheilbar Kranken den Tod zu geben, muß doch selbst für ein gläubiges Gemüth eine etwas starke Zumuthung sein, und ist für den Glauben selbst in keiner Weise förderlich oder gar nothwendig. Hat man sich über die oben angedeutete Schwierigkeit hinweg-

geholfen, so ist es doch auch dann im Interesse der Consequenz und einer würdigen Gottesvorstellung angezeigt, das Recht auf den Tod wenigstens in einigen Fällen anzuerkennen. Vielleicht das interessanteste Beispiel dafür, daß religiöser Glaube mit dem Gedanken der Selbsttödtung vereinbart werden kann, bietet uns der Jesuit Johann Robeck[1]) (geboren im Jahre 1692 zu Calmar in Schweden), der in zwei Abhandlungen über den Selbstmord, diesen in gewissen Fällen vom christlichen Standpunkte aus zu rechtfertigen suchte. Er zog auch selbst die Consequenzen seiner Lehre, indem er infolge eines schweren körperlichen Leidens sich den Tod gab. — Wie hoch steht dieser katholische Theologe des 18. Jahrhunderts über so vielen modernen Freigeistern!

Unsere Frage ist jetzt principiell vollständig erledigt. Es giebt Fälle, in welchen alle in Betracht kommenden Interessen den Tod als wünschenswerth erscheinen lassen, es giebt also auch mindestens in diesen Fällen ein Recht auf den Tod seitens des Individuums, eine Pflicht, dieses Recht anzuerkennen, seitens der Gesellschaft. Derjenige also, der in der Lage ist, in einer unheilbaren schmerzhaften Krankheit sich dem Leben zu entziehen, ist nicht zu entschuldigen, sondern vielmehr zu rechtfertigen, wenn er sich tödtet; er handelt einfach in Ausübung eines ihm zustehenden Rechtes. Ja noch mehr, er entledigt sich nicht nur seiner Qualen, sondern er befreit auch die menschliche Gesellschaft von einer nutzlosen Last, er erfüllt mit dem Selbstmorde sogar eine Pflicht. Ebenso vollführt jeder der ihm hiezu Beistand leistet, einen Akt der Humanität, und fördert damit auch indirekt den Fortschritt des menschlichen Geschlechtes überhaupt.

1) Siehe Ständlein: „Zur Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Selbstmorde".



### b) Die Praxis.

Das ideelle Ziel in unserer Frage ist uns nun durch die Erörterungen des vorigen Abschnittes gegeben. Es besteht darin, den unheilbar geistig oder körperlich Kranken das Recht auf den Tod zu gewähren. Ebenso konnten wir gleich auf Grund dessen eine praktische Consequenz ziehen, die vollständige Rechtfertigung des Selbstmordes, so weit er in solchen Krankheiten seine Ursache hat. Wollten wir uns aber damit begnügen, so wäre für die Realisierung unserer Idee doch herzlich wenig geleistet. Gerade die in den hoffnungslosesten Situationen befindlichen Leidenden, gerade die, die einer Reform in unserem Sinne am meisten bedürftig sind, können sich ja in der Regel nicht mehr selbst den Tod geben; mit der einfachen moralischen Rechtfertigung eines derartigen Selbstmordes wären wir in den wichtigsten Fällen praktisch nicht um einen Schritt weiter gekommen. Insbesondere würde die Frage der geistig Kranken praktisch doch stehen bleiben, wo sie heute steht. — Hier dürfen wir also nicht stehen bleiben, wenn der ganze Reformgedanke nicht fruchtlos werden soll. Helfen kann hier nur die ausdrückliche Anerkennung des Rechtes auf den Tod in unseren Fällen seitens der Gesellschaft und des Staates.

Ist nun eine solche sociale Reform wirklich praktisch durchführbar, sei es auch zunächst innerhalb bescheidener Grenzen, oder haben wir es nur mit einer an sich schönen aber praktisch undurchführbaren Idee zu thun, das ist die eine Frage, mit der wir uns jetzt zu beschäftigen haben. Die zweite Frage ist die, ob, wenn unser Ziel erreichbar ist, wir uns demselben heute schon, unter den gegebenen socialen Verhältnissen, nähern können. Muß auch diese Frage bejaht werden, so erübrigt uns noch, festzustellen, welches der

erste Schritt zu unserem Ziele ist, mit dem wir heute praktisch beginnen müssen.

Es ist seltsam zu sehen, mit welch seltener Einmüthigkeit man überall, wo die Sache überhaupt erwähnt wird, sich über die Unmöglichkeit einer Reform klar ist. Selbst Leute die mit der hier vertretenen Auffassung mehr oder weniger principiell einverstanden sind, behaupten mit der größten Seelenruhe, im wirklichen Leben lasse sich da gar nichts ändern, in der Theorie sei das ganz schön, in der Praxis würde es aber unhaltbar werden, und was dergleichen Redensarten mehr sein mögen. Natürlich haben alle diese Herrschaften sich nie die Mühe genommen, über diese sogenannten unübersteiglichen praktischen Hindernisse etwas mehr nachzudenken, denn jede ernste Ueberlegung hätte dem Betreffenden gezeigt, daß es unüberwindliche Hindernisse für unsere Reform eigentlich gar nicht giebt, ja daß hier eine Realisierung der Idee größere Chancen hat, als bei den meisten anderen socialen Problemen. Wenn irgendwo also das schöne Sprüchlein „Lasst es sein es ist zu schwer, es geht nun und nimmermehr“ in seinen mannigfachen Variationen ein Zeichen hochgradiger Denkfaulheit ist, so jedenfalls hier.

Eine Reform, wie sie hier angestrebt wird, könnte, wie schon bemerkt, nicht blos in einer Aenderung der bezüglichen gesellschaftlichen Anschauungen bestehen, sondern müßte eine Möglichkeit zur gesetzlichen Tödtung unheilbar Kranker uns an die Hand geben. Kommen nun einmal die maßgebenden Kreise eines Gemeinwesens zur Ueberzeugung, daß die Anerkennung des Rechtes auf den Tod nützlich und nothwendig ist, dann stehen ihr zwei Wege zur Verfügung. Der betreffende Staat kann entweder jedem erwachsenen, geistig normalen Menschen die Entscheidung über sein Leben selbst überlassen und ihm ohne weitere Prüfung die Mittel zu

schmerzloser rascher Tödtung zur Verfügung stellen, respektive die Tödtung durch eine andere Person gestatten; oder man kann, wenn man nicht jeden Selbstmord sanktionieren will, dieses Recht auf unheilbar Kranke beschränken, also die Erlaubtheit der Tödtung einerseits von der Diagnose eines oder einiger Aerzte abhängig machen, andrerseits von der Zustimmung des Patienten selbst. In Fällen geistiger Krankheit würde natürlich beiden Verfahrungsweisen nach die Diagnose allein entscheidend sein. Ohne nun die Frage, ob eine Ausdehnung des Rechtes auf den Tod auf alle Situationen des Lebens zweckmäßig wäre, vorläufig schon entscheiden zu wollen, kann doch so viel festgestellt werden, daß man damit nicht den Anfang machen kann. Es ist jedenfalls praktischer, wenn eine Reform von solcher Bedeutung sich zunächst auf engbegrenztem, dafür aber umso sichererem Gebiete hält. Vielleicht ist die unbedingte Anerkennung des Rechtes auf den Tod ein wünschenswerthes Endziel der Entwicklung, jedenfalls ist es aber im Interesse langsamen Fortschreitens nicht als zunächst vor uns liegendes Ziel anzusehen. — Damit wären wir denn, wenigstens vorläufig, auf den zweiten Weg angewiesen, welcher allerdings etwas umständlicher ist. Bestimmende Factoren sind in diesem Falle sowohl Individuum als auch Gesellschaft. Der Arzt giebt seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung dahin Ausdruck, daß der Patient unrettbar verloren sei, der letztere ist mit rascher Tödtung einverstanden, dann ist von keiner Seite irgend ein Interesse vorhanden, daß die faktische Tödtung unterbleibe. Um Missbräuche zu verhüten, müsste natürlich sowohl die Diagnose des Arztes als auch die Willensmeinung des Kranken vor Zeugen, eventuell vor einer amtlichen Person, zum Ausdruck gelangen, um rechtskräftige Bedeutung zu haben. Es erhebt sich nun allerdings die Frage: wo sollen wir jetzt die Grenze ziehen, sollen wir es in jeder beliebigen

Krankheit dem subjektiven Ermessen des Arztes überlassen, wann er die Situation als hoffnungslos auffassen will, wie weit sollen wir dann mit dem Todesrecht bei Kranken gehen? Es ist gar nicht zu verkennen, daß hier wirklich eine Schwierigkeit liegt, aber unüberwindlich ist dieselbe durchaus nicht. Auch hier stehen uns zwei mögliche Lösungen zur Verfügung. Wir könnten die Sache thatsächlich in jedem einzelnen Falle dem wissenschaftlichen Gewissen des Arztes anheimstellen und wenn er in einem bestimmten Zeitpunkte irgend eines Krankheitsfalles die Hoffnung aufgiebt, das Recht auf den Tod in Kraft treten lassen. Wir würden damit ein Verfahren haben, welches dem analog wäre, das man heute bei lebensgefährlichen Operationen anwendet. Auch hier giebt es Fälle, in welchen man ohne Operation besser gefahren wäre. Trotzdem setzt man im Allgemeinen auf die Tüchtigkeit des Arztes so viel Vertrauen, daß man sein subjectives Ermessen für eine genügende Garantie ansieht. Dazu tritt noch die Einwilligung des Patienten zur Operation, genau so, wie wir es in unserer Angelegenheit für nothwendig befunden haben. Außerdem können wir aber uns eines anderen Verfahrens bedienen, das uns gegen einen falschen Eingriff in das Leben noch sicherer stellt. Es giebt bekanntlich gewisse Krankheiten, die der medicinischen Wissenschaft als durchaus unheilbar gelten, gleichgiltig ob dieselben schon weit vorgeschritten sind oder nicht. Man kann also von Vorneherein festsetzen, daß, wenn eine solche Krankheit vorliegt und constatiert ist, die Tödtung gewährt werden müsse, in anderen Krankheitsfällen dagegen nicht gewährt werden dürfe. Meint vielleicht jemand, daß man ja auch dann nicht vollständig sicher sei, so verweise ich ihn auf den vorhergehenden Abschnitt, in dem ich diesen Einwand widerlegt habe.

Nun noch ein Einwurf der sogenannten medicinischen Ethik gegen unseren Reformversuch. Mag sagt da gerne,

der Arzt sei da um das Leben zu erhalten, nicht um es zu vernichten, und es würde sich nie ein wirklich gewissenhafter Arzt dazu hergeben, gewissermaßen beim Selbstmorde Beistand zu leisten. Gegen diese, gewöhnlich in hohem Pathos vorgetragenen Phrasen habe ich nur zu erwidern, daß es eine specifisch medicinische Ethik nicht giebt. Es giebt vielmehr nur eine allgemein menschliche Ethik, die uns gebietet, mit dem Leidenden Mitleid zu haben, und dieses Mitleid auch zu bethätigen. Diese Verpflichtung hat der Arzt eben in der vorliegenden Sache auch. Wenn er dem Unglücklichen auf dem Krankenbett das Leben nicht mehr erhalten kann, dann muß er doch die Verpflichtung fühlen, daß er den Betreffenden nicht einem langen zwecklosen Siechthum überlassen dürfe; und eben dieses Gefühl wird ihm auch sagen, daß es unter Umständen gerade so gewissenlos sein kann, einem vollständig Lebensunfähigen den Tod zu versagen, als einen Lebensfähigen zu Grunde gehen zu lassen. — Ebenso ist ein anderer, besonders von Medicinern gebrauchter Einwand unzutreffend, der in dem Hinweis auf die narkotische Schmerzbetäubung bei Kranken besteht. Erstens bietet dieses Mittel eine sehr geringe Linderung des Schmerzes, da man unter den gegebenen Verhältnissen den Kranken doch nicht sehr lange Zeit hindurch in der Narkose erhalten kann, sondern dieses Mittel nur in sehr großen Zeitintervallen benützt. Würde man eben die Narkose durch lange Zeit erhalten, dann wäre das schon Tödtung, gegen die man sich gerade sträubt. Dieses Verfahren ist also in der jetzigen Anwendung durchaus unzureichend. Zweitens ist es aber unter weit ungenügenderer Controlle, als dies bei radikaler Aenderung, wie sie hier vorgeschlagen wird, der Fall wäre.

Wir haben nun noch eine sachliche Schwierigkeit zu berücksichtigen, die in der Person des Patienten selbst liegen kann. Ich meine den instinktiven Hang zum Fortleben, der

unter Umständen selbst über die klare bessere Ueberzeugung den Sieg davon tragen kann. Es ist ja bekannt, daß zuweilen Selbstmörder, die den Tod durch Ertrinken suchten, später, als der Tod ihnen auf Sekunden nahe kam, verzweifelt mit den Wellen um ihr Leben kämpften. Man kann nun meinen, daß in ähnlicher Weise vielleicht auch der Kranke wohl den Tod verlangen werde, daß aber dann, wenn man wirklich Anstalten machte, seinen Wunsch zu erfüllen, diese instinktive Furcht vor dem Tode ihn zurückschrecken würde. Darauf habe ich zu erwidern, daß das vielleicht wirklich in einigen Fällen vorkommen kann, daß es aber nicht in allen Fällen vorkommen wird. Betrachten wir die Selbstmordstatistik, so finden wir, daß ein verhältnismäßig hoher Procentsatz der Selbstmörder sich körperlicher Leiden wegen das Leben genommen hat. Diese haben also doch thatsächlich diese Scheu überwunden. Unter den Leuten nun, die schon so weit physisch herabgekommen sind, daß sie ans Krankenbett gefesselt, gar keinen Selbstmordversuch begehen können, die also gerade des Todes am meisten bedürftig sind, unter diesen sollte sich keiner finden, der bei seinem Verlangen nach dem Tod verbliebe? Das ist doch sehr unwahrscheinlich. Außerdem können wir aber den Betreffenden diesen Tod bedeutend leichter machen, als er dem Selbstmörder bisher geworden ist. Ein Umstand, der die Selbsttödtung außerordentlich erschweren muß, ist das „selbst an sich Hand anlegen". Geradeso, wie es weit peinlicher sein würde, wenn jemand gezwungen wäre, eine schmerzhafte Operation mit eigener Hand an sich zu vollziehen, statt sie von einem anderen machen zu lassen, so würde es auch einem Kranken weit schwerer fallen, sich selbst zu töten, als sich den Tod von einem anderen, etwa dem Arzte geben zu lassen. Der Umstand, daß der Kranke passiv bleibe, nachdem er einmal seinen Willen ausgesprochen hat, würde also unzweifelhaft für ihn

eine große Erleichterung bedeuten. — Wir können aber noch mehr thun. Wir brauchen ihm ja den Tod nicht bei vollem Bewusstsein zu geben. Nachdem der Patient seinen Willen erklärt hat, kann man ihn narkotisieren, und dann erst in der Narkose ihn tödten, etwa durch eine rasch wirkende Injection. Es ist bei näherer Ueberlegung ganz unzweifelhaft, daß dieses Verfahren dem Kranken den Tod außerordentlich leichter machen würde, als es sonst der Fall wäre. Objectiv betrachtet ist es ja natürlich ganz dasselbe, ob nun die Tödtung einige Secunden früher oder später stattfindet. Vom Standpunkte der betreffenden Person selbst aus betrachtet, ist dies aber durchaus nicht gleichgültig. Obwohl der Kranke ja weiß, daß nach der Narkose der Tod kommt, so wird es ihm, was psychologisch vollkommen verständlich ist, doch leichter fallen, die an sich nicht das Leben vernichtende Narkose sich gefallen zu lassen, als einen direkt tödtlichen Eingriff, den er bei vollem Bewußtsein an sich herankommen sieht. Für die instinktive, thierische Scheu vor dem Tode macht eben eine Differenz von wenigen Sekunden schon viel aus.

Die vorstehenden Ueberlegungen scheinen mir also zur Genüge darzuthun, daß eine praktische Reformarbeit in unserer Sache kein Ding der Unmöglichkeit ist, daß von sachlichen unüberwindlichen Schwierigkeiten nicht die Rede sein kann. Es konnte natürlich hier nicht meine Aufgabe sein, bei dem allgemeinen Nachweise der Möglichkeit einer Realisierung unserer Idee, auf alle juristischen und medicinischen Details der Sache näher einzugehen; aber soviel glaube ich doch aus dieser Betrachtung folgern zu können, daß man nicht das Recht hat, wie es bisher geschehen ist, ganz a priori von unüberwindlichen praktischen Hindernissen zu reden, und die ganze Frage damit ad acta zu legen. — Ebenso kam es mir nicht darauf an zu untersuchen, ob in allen

Fällen unheilbarer Krankheit und unter allen Verhältnissen das Recht auf den Tod zur Ausübung gelangen könne, oder ob dies nur in der Mehrzahl der Fälle möglich sei, ich wollte nur zeigen, daß es Fälle giebt, in welchen dieses Recht zur Ausübung gelangen kann, ganz abgesehen davon, wie viele das sein mögen. Zu verurtheilen ist also jedenfalls die beispiellose Gleichgültigkeit, die man heute der Sache fast überall entgegenbringt.

Was nun die Möglichkeit anbetrifft, schon heute unter den gegebenen socialen Verhältnissen praktische Reformarbeit zu schaffen, so muß leider constatiert werden, daß die Art und Weise, in der bisher unser Problem berührt wurde, dem herkömmlichen Vorurtheil gar sehr Vorschub geleistet hat. Schon Thomas Morus berührt in seiner „Utopia“ kurz die Möglichkeit, unheilbar Kranken den Tod zu gewähren. Der Umstand aber, daß diese Idee dem Leser in Zusammenhang mit einem an sich zwar schönen, aber unrealisierbaren Idealstaat geboten wurde, musste ihn zu dem Glauben verleiten, es handle sich auch hier um eine ganz hübsche, aber unfruchtbare Phantasie. Auch in neuerer Zeit hat man, wo immer unser Gedanke sporadisch aufgetreten ist, ihn mit allerhand augenfällig utopistischen Ideen in Zusammenhang gebracht. So streift z. B. auch Hellenbach in seinem Buch „Die Lösung der socialen Frage“ unser Problem in treffender, wenn auch leider allzu wenig eingehender Weise. Der Leser des Buches denkt aber leicht, da in der Schrift seien eben überhaupt kühne, bis auf unabsehbare Zeit undurchführbare Reformideen enthalten, nun — und dazu werde dieser Gedanke doch wohl auch gehören. An die Möglichkeit, daß heute schon gerade in dieser Sache etwas gethan werden könne, denkt man dann gar nicht mehr. Haben wir denn aber wirklich hinreichende Gründe anzunehmen, daß wir heute gar nichts in der Sache machen können? Das einzige

Hindernis, das uns im Wege steht, ist doch, wie ich zu zeigen versucht habe, ein plumpes, unserer ganzen Zeit unwürdiges Vorurtheil. Wollte man sich aber auf den Standpunkt stellen, daß ein solches Vorurtheil ein unüberwindliches Hindernis bilde, dann dürften wir mit keiner Reform den Anfang machen, denn wohl jeder stellen sich Vorurtheile entgegen, dann hätte man auch nie daran denken können, die Hexenprocesse abzuschaffen. Außerdem kommen aber in unserer Sache mehrere Momente in Betracht, die eine Aenderung der herrschenden Anschauungen wesentlich erleichtern dürften. Erstens wird das Princip der unbedingten Erhaltung des Menschenlebens, gegen das wir hier zu kämpfen haben, und von dem man mit solcher Vorliebe zu sprechen pflegt, durchaus nicht überall consequent angewendet, wie Krieg und Todesstrafe zur Genüge beweisen. Es sitzt also natürlich auch dieses Vorurtheil nicht so tief im Menschen, daß jede Mühe es auszurotten als vergeblich anzusehen wäre. Zweitens ist die Reformarbeit, die hier angestrebt wird, frei von Klassen- und Interessen-Gegensätzen, es muß vielmehr jeder einzelne Mensch nach genügender Ueberlegung einsehen, daß er an dieser Reform in hohem Maße interessiert ist. Den wenigsten ist es eben vergönnt, im Schlafe durch einen Herzschlag zu sterben, sondern die meisten haben den Jammer eines hoffnungslosen Krankenlagers durchzumachen. Für alle diese wäre demnach eine diesbezügliche Reform ein Segen. Nicht bloß Liebe und Mitleid müssen also im Laufe der Zeit den herrschenden Aberglauben ausrotten, sondern auch der nackte Egoismus des Einzelnen. Daß dies aber gerade in unserer Angelegenheit der Fall ist, erhöht die Chance der Realisierung unserer Idee außerordentlich. Fast in allen anderen socialen Aufgaben bildet nicht der Mangel an Einsicht das stärkste Hindernis der Lösung sondern der mangelnde gute Wille, die einander entgegenstehenden Interessen ver-

schiedener Gruppen oder Klassen der Bevölkerung. Sind aber, wie in unserem Falle alle Interessen gleichgerichtet, sind alle Menschen in gleicher Weise an der Sache betheiligt, gilt es nur ein obendrein inconsequentes Vorurtheil zu beseitigen, dann dürfen wir gewiß auch auf praktischen Erfolg hoffen.

Drittens endlich kann das Recht auf den Tod in die Praxis gelangen, ohne daß irgendwelche andere sociale Verhältnisse dadurch umgestürzt, oder auch nur in erheblicher Weise tangiert würden, welcher Umstand die Ausführung der Idee natürlich ebenfalls erheblich erleichtert.

Aus allen diesen Gründen glaube ich schließen zu dürfen, daß die Sache nicht blos überhaupt realisierbar ist, sondern daß wir auch schon heute, unter den gegebenen socialen Verhältnissen durch praktische Reformarbeit etwas erreichen können. — Was nun schließlich die Frage anbetrifft, was wir zunächst anzustreben haben, welcher der erste Schritt unserer Reform in der Praxis sein muß, so ist auch sie unschwer zu beantworten. Natürlich müssen zunächst möglichst bescheidene Grenzen eingehalten werden. So wird die Anerkennung des Todesrechtes bei Geisteskranken praktisch jedenfalls erst in zweiter Linie in Betracht kommen, da hier naturgemäß die Zustimmung des Patienten zur Tödtung fehlen müßte, und dieser Umstand wenigstens zu Beginn der Reform, dieser leicht hinderlich sein könnte. Die Anerkennug des Rechtes auf den Tod bei physisch Unheilbaren, und auch hier zunächst nur in ganz sicheren und unzweifelhaften Fällen ist also jedenfalls der erste Schritt, den die Praxis zu thun haben wird.

Damit ist das Problem der unheilbar Kranken gelöst, und zwar sowohl nach der rein principiellen wie auch nach der praktischen Seite hin. Der unheilbar Kranke hat ein Recht auf den Tod, und die ganze Gesellschaft hat selbst ein

Interesse daran, dieses Recht anzuerkennen. Wir können dieses Recht auch zur Verwirklichung bringen, sogar heute schon stehen dieser Reform keine unüberwindlichen Schwierigkeiten entgegen, wir können also guten Muthes den Anfang machen.

### c) Der Selbstmord.

Es mag vielleicht schon manchem meiner Leser aufgefallen sein, daß ich das allgemeine Problem des Rechtes auf den Tod bisher immer nur für den Specialfall der Krankheit erörtert habe, während die allgemeine Frage bisher unberücksichtigt geblieben ist. Ich habe dies deshalb gethan, weil das Krankenproblem hinsichtlich seiner praktischen Bedeutung eine hervorragende Ausnahmsstellung besitzt. Der Kranke ist, da er häufig physisch verhindert wird, sich zu tödten, zunächst der Reform in weit höherem Maße bedürftig als der gesunde Mensch, den man gewöhnlich nur durch moralische Beeinflussung vom Selbstmorde abhalten kann. Außerdem aber haben wir in der Krankheit ein objectives Kriterium dafür, ob eine eventuelle Tödtung wirklich gerechtfertigt ist oder nicht, während die mannigfaltigen anderen Ursachen des Selbstmordes einer einigermaßen objectiven Controlle fast immer entzogen sind. Wer kann etwa auch nur mit Wahrscheinlichkeit die Frage entscheiden, ob die traurigen materiellen Verhältnisse, die vielleicht einen Menschen in den Tod getrieben, diesem, wenn er am Leben geblieben wäre, fortwährend das Leben verbittert hätten, oder ob nicht vielleicht schon in kurzer Zeit eine günstige Veränderung eingetreten wäre? Solche Verhältnisse sind eben einer sicheren Beurtheilung gar nicht fähig. Man würde nun allerdings auch hier den Einzelnen das Recht auf den Tod sofort zugestehen müssen, wenn bei dem Selbstmorde nur das Interesse des Selbstmörders in Betracht käme. Dies ist aber in der

Regel nicht der Fall. Durch den Selbstmord eines gesunden Menschen können unter Umständen die Interessen der Familie oder des Staates in schwerer Weise verletzt werden. Da erhebt sich denn die Frage, wie soll sich die Gesellschaft dem Selbstmorde gegenüber verhalten? Sollen wir die Menschen in dem Glauben erziehen, daß jeder Selbstmord unmoralisch sei und sollen wir diesen unter allen Umständen zu verhindern suchen, oder sollen wir die Entscheidung in jedem einzelnen Falle dem Individuum selbst überlassen, und ihm, wenn es sich entschieden hat, die Mittel zu rascher schmerzloser Tödtung zur Verfügung stellen? Jedes dieser beiden Verfahrungsweisen würde nun freilich in einzelnen Fällen ganz sicher zu Ungerechtigkeiten führen. Denken wir uns einmal einen armen Arbeiter, dessen Leben eine Reihe von Schmerzen und Mühsäligkeiten war, dessen einziger und letzter Trost sein Sohn ist. Dieser stirbt und dem Alten ist sein Letztes, sein Alles genommen. Was ihm noch hätte Freude machen können, ist dahin, und nichts als trostloser Jammer steht ihm bevor. Wäre es da nicht von der menschlichen Gesellschaft geradezu eine Unverschämtheit und Frechheit, wenn sie im Namen der Moral diesem Unglücklichen gebieten würde, sein Elend noch durch einige Jahre weiterzuschleppen, blos damit seine lieben Mitmenschen noch den letzten Rest an Arbeitskraft aus ihm herauspressen könnten? Wir brauchen aber von unserem Beispiel gar nicht abzuschweifen um den entgegengesetzten extremen Fall zu bekommen. Nehmen wir an, der Sohn des alten Mannes habe auch durch Selbstmord geendet. Die Rücksichtslosigkeit und Pflichtvergessenheit, die in *dieser* Handlung läge, würde uns tief empören, und wir würden es verurtheilen, wollte man einem solchen Selbstmord Vorschub leisten, gerade so wie wir andrerseits die Hinderung des *ersten* Selbstmordes als eine Ungerechtigkeit empfunden hätten. Natürlich könnte man nach beiden Seiten hin die

Beispiele beliebig vermehren, und daraus scheint mir unwiderleglich hervorzugehen, daß es ein bestimmtes moralisches Urtheil über den Selbstmord überhaupt nicht giebt. Jeder einzelne Fall muß hier besonders beurtheilt werden. Ist der Nutzen, den ein Individuum der Gesellschaft durch sein Weiterleben leistet, verhältnismäßig sehr groß, das was es selbst an Leiden durchzumachen hat, verhältnismäßig klein, so wird man von einer moralischen Verpflichtung, das Leben fortzuführen, reden können. Im umgekehrten Falle wird dagegen das Recht auf den Tod nicht zu leugnen sein. Ein allgemeiner moralischer Druck gegen den Selbstmord ist also jedenfalls nicht zulässig. Eine andere Frage ist dagegen die, ob wir dem Selbstmorder auch jederzeit die Hilfsmittel zur Verfügung stellen sollen, um sich schmerzlos zu tödten, ob wir mit ihm ebenso verfahren sollen wie mit dem Kranken, dem wir das Recht auf den Tod zugestehen müssen. Natürlich kann hier nicht daran gedacht werden, etwa eine amtliche Controlle über die Beweggründe des Selbstmordes herzustellen, wie dies im Falle der Krankheit möglich ist. Wir haben hier nur zwei Wege vor uns, entweder wir machen das Recht auf den Tod allgemein und sanctionieren gewisser Maßen den Selbstmord öffentlich, oder wir bleiben in der Praxis auf unserem heutigen absolut abweisendem Standpunkte stehen. Unzukömmlichkeiten haben wir da, wie schon früher bemerkt, in jedem Falle zu erwarten, und es handelt sich demnach lediglich darum, in welchem Falle wir das kleinere Uebel wählen.

Jedenfalls steht nun das eine fest, daß es sowohl berechtigte als auch unberechtigte Selbstmorde giebt. Der letztere kann aus zwei Ursachen hervorgehen, entweder aus mangelnder Einsicht in die eigene Zukunft, oder aus mangelndem Pflichtgefühl gegen die Mitmenschen, oder endlich aus beiden zugleich. Glauben wir nun an einen, wenn auch

langsamen intellectuellen und moralischen Fortschritt des Menschengeschlechtes, dann müssen wir auch davon überzeugt sein, daß im Laufe der Zeit die Zahl der unberechtigten Selbstmordfälle gegenüber der der berechtigten relativ zurückgehen werde. Dann giebt es aber jedenfalls auch einen Zeitpunkt, in dem die Entwicklung so weit vorgeschritten sein wird, daß die Entscheidung über das eigene Leben ohne allzuhäufig auftretende Nachtheile dem Individuum selbst wird überlassen werden können, was ja schließlich auch das Einfachste und Natürlichste ist. Das ideelle Ziel ist also auch ganz allgemein betrachtet, das Recht auf den Tod. Ob wir dagegen heute schon so weit sind, ob wir schon hinreichend entwickelt sind, um auch beim gesunden Menschen das Recht auf Selbstmord sanctionieren zu können, wage ich nicht zu entscheiden. Dazu würde eine weit mehr auf die Details eingehende Selbstmordstatistik gehören, als wir sie bis jetzt haben. — Einen sicheren Angriffspunkt für praktische Reformarbeit haben wir heute nur in den Fällen unheilbarer Krankheit vor uns, das letzte Ziel der Entwicklung dagegen ist allerdings die unbedingte Anerkennung des Rechtes auf den Tod. —

## III. Consequenzen.

Welchen direkten Werth unser Reformgedanke für Unglück und Schmerz der mannigfachsten Art besitzt, habe ich früher gezeigt. Welchen indirekten Werth er für unser ganzes Leben darstellt, welche Folgen er für unsere Culturentwicklung hat, will ich noch zum Schlusse nachzuweisen versuchen.

Der Tod! Welches Grauen, welchen Schrecken flößt uns allen nicht dieses Wort ein. Selbst die Glücklichsten der Menschen müssen sich stets sagen, daß nicht blos dieses

Glück ein Ende haben wird, nein, daß sie aller Wahrscheinlichkeit nach vor dem Tode das hoffnungslose Siechthum, eine ganze Welt voll Jammer und Schmerz erwartet. Die Todeskrankheit, diese Folterkammer der Menschheit, sie übt schon, ehe sie kommt, auf die meisten denkenden Menschen einen deprimierenden, zum Pessimismus drängenden Einfluß aus. Die Lebensfreude insbesondere des modernen stark reflectierenden Menschen wird ihm zum guten Theile durch den Gedanken an das Ende und an das qualvolle Ende vergällt, und mit dieser Lebensfreude gehen bekanntlich so gerne auch Kraftgefühl, Gesundheit und Thatendrang bergab. Unsere Kranken- und Irrenhäuser mit ihren vielfach zwecklos Leidenden haben ohne Zweifel einen ganz beträchtlichen Beitrag zur trüben düsteren Stimmung der Zeit geliefert.

Bei uns wirken eben aus zwei Gründen diese Thatsachen noch schärfer auf das Gemüth ein, als bei unseren Vorfahren. Erstens denken wir überhaupt mehr an die Zukunft, sind weniger Menschen des Augenblicks, zweitens aber ist uns der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit, der früher einen gewissen Trost bot, abhanden gekommen.

Nun sind es aber zwei Gedanken, die uns drücken, erstens der Gedanke, daß wir überhaupt vom Leben scheiden müssen, und zweitens der Gedanke, wie, unter welchen Schmerzen wir sterben müssen. Wie sehr hiebei diese zweite Vorstellung mitwirkt, können wir aus dem Umstande ersehen, daß es von jeher als das größte Glück gepriesen wurde, rasch und schmerzlos zu sterben. Das alte Wort, daß niemand vor seinem Tode glücklich zu preisen sei, hat hierin zum guten Theile seinen Grund. An der Thatsache nun, daß alle Menschen sterben müssen können wir nichts ändern, daran aber, wie sie sterben müssen, können wir ändern und wir haben auch die Pflicht es zu thun. Den Tod dem Schlafe ähnlicher zu machen, das ist die Aufgabe socialer

Reform auf diesem Gebiete. Diese Möglichkeit bietet uns aber — das Recht auf den Tod. Hat aber einmal unsere Reform es vollbracht, dem Tode auch nur ein Stück seines Schreckens zu nehmen, machen wir mit unserer Civilisation nicht bei dem Sterbebett halt, dann müssen daraus auch wieder frischer Lebensmuth und frische Lebensfreude entspringen. Hat jeder Einzelne wenigstens den einen sicheren Rückhalt am schmerzlosen freiwilligen Tode, so wird er auch das Leben mit all seinem Ungemach leichter ertragen, so lange es noch einigermaßen erträglich ist. So sonderbar es klingen mag, es ist doch wahr: „Das Recht auf den Tod ist die Basis des gesunden Lebens". Auch ganz objektiv betrachtet ist es so. In einem so großen complicierten Organismus, wie die Menschheit es ist, müssen eben auch ungesunde, schädliche, sich selbst zur Last fallende Elemente vorkommen. Ein natürlicher Abflußcanal ist für diese unser Todesrecht und mit Unrecht hat man diesen Canal künstlich verstopft.

Aber noch mehr. Der Kampf den wir hier zu führen hatten, war ein Kampf menschlicher Theilnahme und menschlichen Mitleids gegen starre unfruchtbare Moralprincipien. Jeder siegreiche Kampf dieser Art bedeutet aber zugleich eine sittliche Erhebung des Menschengeschlechtes, ein Fortschreiten der Erkenntnis, daß Moral und Nächstenliebe identisch sind. Wir sehen also einer besseren und glücklicheren Zukunft entgegen. —

Am Ende dieser Schrift ziehe ich die letzte Consequenz, die Consequenzen für meinen Leser. Ich kann nicht hoffen, daß er in allen meinen Ausführungen mir beigestimmt hat, aber ich kann doch erwarten, daß ihm diese kleine Schrift die herrschenden Anschauungen nicht mehr als ganz selbstverständlich erscheinen läßt. Möge er dann die Anregung zu weiterem Studium und weiterer Arbeit in unserer Sache im Interesse unserer unglücklichen Mitmenschen fördern helfen.

---

Druck der Dieterich'schen Univ.-Buchdruckerei
(W. Fr. Kästner).


RA1063.J8 c.1
Recht auf den Tod Sociale Studie
086 229 789
UNIVERSITY OF CHICAGO